倶舎論の研究

界・根品

櫻部建著

法藏館

まえがき

この書は二部から成る。第一部は、阿毘達磨倶舎論の最初の二章に盛られている説一切有部アビダルマの体系的教義が、そこでそのような形をとるに至るまでの、発展の次第・経過を、上に遡って辿り、倶舎論に先行する多くの説一切有部論書の展開の歴史の上に、それを跡づけて見ようと試みた小論であって、著者が昭和四十二年大谷大学へ提出した学位論文の一部分を成す。第二部は、倶舎論前二章本文の訳註である。

この小著に関する責任はもとよりすべて著者にあるが、このような未熟なものにもせよそれを纏め得るに至ったのは、挙げて、著者が育てられた大谷大学での、舟橋・山口両教授の提撕の荷恩であることを、明記したい。

出版には文部省科学研究費による補助を得た。なお、著者が世の事繁きに煩わされてこの書の刊行を一時断念しようとした時、著者を励ましてその事を果遂せしめたものに法蔵館主西村七兵衛氏の懇情があった。

昭和四十三年九月

著　者

第二刷のまえがき

再刷に当って、本文中の字句の誤りの訂し得るものは訂し、余は巻末に正誤と補註を附して正した。

昭和四十九年八月

目次

第一部

序説……九

第一章　阿毘達磨倶舎論の背景

第一節　アビダルマの起原……一三

1　アビダルマという語の原義……一三

問題の所在　abhi-dharma＝「法について」　abhi-dharma＝「すぐれた法」　いずれが原義か　伝統的解釈

2　アビダルマの原形態……二三

abhidharmakathā と mātṛkā　パーリ mātikā の語義　mātṛkā と abhidharma　結論

第二節　阿含の中のアビダルマ……二九

1　阿含経典の特性……二九

阿含と原初の仏教　伝承と集成

2 現存阿含経典に見えるアビダルマ的傾向……三三
法数によるまとめ　相応（saṃyukta, saṃyutta）によるまとめ　分別・広釈　総括
3 有部の阿含と有部のアビダルマ……三五
問題の所在　シャマタデーヴァ註所引の経
第三節　有部諸論書の位置づけ……四一
1 概　観……四一
三つの発展段階　発智・六足
2 第一期の論書……四四
集異門論と法蘊論　その特徴　施設論の問題　法蘊論の検討
3 第二期の論書……五〇
概観　識身論・界身論・施設論　品類論　発智論・尊婆須蜜菩薩所集論　大毘婆沙論・鞞婆沙論　阿毘曇甘露味論
4 心論以後……五八
阿毘曇心論における七品の組織　倶舎論などにおけるその継承
5 総　括……六一

第二章　倶舎論界・根品の内容

第一節　界・根品の構成……三三

1　概　観……三三

2　「法の理論」の中の論点……六四

第二節　「法の理論」とその諸問題……六五

1　五　位……六五

五位の語　五位と五蘊　五位と三科　五位説と有部の「法の理論」

2　七十五法……七六

法の語義　法の定数　七十五法説確立の過程　七十五法各説

3　色　法……九三

四大種と所造　五根・五境・無表色　極微

4　諸法の倶生……一〇四

総説　色法の倶生　心と心所との倶生　有為法と心不相応行法との倶生

5　三世実有と刹那滅……一〇八

三世実有説とその理論的根拠　刹那滅　因果性　無所縁心の否定

6　四縁六因五果……一三
四縁　六因　五果
7　諸門分別……一六
第三節　残余の問題……一八
1　二十二根……一八
阿含の中の二十二根　根の義　法の理論の体系の中での二十二根説
2　その他……三三
総序の部分　諸心相生の論議
第二部（本文訳註）
目次……一八
本文……一三三
補注・原文訂正表
諸本頁数対照
語彙

第一部

序説

この論考の意図するところは、阿毘達磨倶舎論の最初の二章に含まれる思想についての成立史的研究である。

一般的に言って、アビダルマの発展については、概ね三つの段階が考えられている。第一は阿含経典自身の中に既に、教法を整理組織しそれに解説や註釈を与えようとする、「アビダルマ的傾向」と云うべきものが、見られることであり、第二はその傾向が発展して遂にアビダルマ蔵すなわち論蔵を経蔵から独立せしめ、そこに教法の組織・解釈がいよいよ推し進められることであり、第三は、その結果、アビダルマは単に阿含の教法の解釈・組織ということだけにとどまらず、進んでその基礎の上に壮大な教義体系を打立てて行くことである。

夙にこのようなアビダルマの成立と発展の経過を南北両伝を通じて概観し、その様相を明らかにしたのは、木村泰賢博士の『阿毘達磨論の研究』（一九二二年初版）であった。博士は特にその第壱編「阿毘達磨論一般の成立とその発達の概観」において、上に述べたようなアビダルマの段階的な発展を明快に叙述している。この研究は、伝統の倶舎学・性相学の羈絆を離れ、はじめて近代の歴史的批判的方法によって、この方面を開拓した劃期的な業績であった。発表以来四十余年を経た今日、細部においていくつかの修正を要する点があるのはいうまでもな

いが、博士の示したアビダルマの段階的発展の大綱は揺がない。

しかし、博士の研究では、アビダルマ論書の形式的発達の面の究明に主要な力が注がれているのであって、その思想内容の成立や発展の詳細に立入っての充分な跡づけがなされているとは言えないように思われる。そこで、いまこの小論においては、説一切有部のアビダルマについて、もっぱら、その内容を成す思想の成立・発展の跡を辿ることに力め、そこに体系的教義の形成されて行く次第・経過を考察して見ようと思う。先に「成立史的研究」と言ったのはその意である。

説一切有部（略して有部）の体系的教義形成の長い過程は、『阿毘達磨倶舎論』において遂に頂点に達したといえる。続いて出た衆賢の二論は、それに対する鋭い批判ではあるが、倶舎論の教義体系そのものをゆすぶるものではなく、それに新たな展開を与えたものでもない。さらにその後の『阿毘達磨灯論頌』および『釈』(Abhidharmadīpa, Vibhāṣāprabhā) に至っては、思想的にはただ守成であり、論書の質としてはかえって低下していると言わなければならない（桜部建「アビダルマのともしび」大谷学報四三―四、一二頁）。そこで、われわれは『倶舎論』の所述を、そのように説一切有部思想体系の完成態として、すなわちE・フラウワルナーの言う‘die letzte maßgebende Zusammenfassung’（WZKSO, 1964, S. 59）として、認め、それを正確に把握しなければならない。*しかしそのためには、そのような思想体系が形成されるに至った跡を、上に遡って辿り、その淵源から思想発展の筋道を明らかにすることを、すなわち上述の成立史的研究を、試みることが必要である。先学の示したように、倶舎論というすぐれた論書の成立は、決して単に世親なる一論師の天才のなしわざのみに帰せらるべきではなく、

その背後に、説一切有部アビダルマの長い伝統が存している。そのことに意を払わなければ、『倶舎論』自体の正しい理解も得難いことになるからである。

世に「聰明論」と称せられた（光記巻一、大正四一、一a）という『倶舎論』の構成は、全体としては、明快で整然としているといえる。その第九章破我品を附論と考え（桜部建「破我品の研究」大谷大学研究年報第十二集、三七、三九頁）て除けば、前八章は、異論なく、第一・二章と三・四・五章と六・七・八章との三部に大別せられる。すなわち普光のいう「総明有漏無漏」と「明有漏法」と「明無漏法」とである（大正四一、一c）。その中、「総明有漏無漏」なる第一部は、O・ローゼンベルクによれば「存在の要素 die Elemente des Seins」を説く部門であり（Die Probleme der buddhistischen Philosophie, S. 76）、フラウワルナーによれば説一切有部の「原理論 Prinzipienlehre」である（WZKSO 1963, S. 20）。そこには、ローゼンベルク（ib. S. 66 以下）や Th. スチェルバッキー（The Central Conception of Buddhism, 金岡秀友訳、『小乗仏教概論』一五〇頁）によって「法の理論（Dharmatheorie, the theory of dharma）」と呼ばれた、五位七十五法の体系とそれら諸法の生滅・因果の原理と、が明かされており、そういう「原理論」が第二部・第三部に明かされる「実践論」の基礎になるのである。

いま、小論が、その『倶舎論』の第一部、「原理論」の部分、たる界・根二品を取扱うのみにとどまるのは、私の力が広く『倶舎論』全体には及びかねることと、私にとって界・根品以外の部分の梵文テキストが未だすべては獲られていないこととによるのであるが、界・根二品が、上述のように、「原理論」として一つの纏った内容をもつ以上、その部分について、思想形成の過程を小論が少しでも解明できたならば、それはそれとして一つ

の意義をもち得ると思う。

＊　このように思想史的に考える場合、古くより論ぜられる倶舎論の「部宗の摂属」はあまり問題とならない。倶舎論主世親がその学説の処処に経量部的傾向をのぞかせており、その立場から説一切有部の伝統説に鋭い批判を加えていることはあっても、倶舎論が「多く（prāyeṇa）カシュミーラの毘婆沙師の義理によって説かれ」（定品第四〇偈）ており、説一切有部の教義体系が『倶舎論』によってはじめて完成された、という事実には論議の余地がないからである。因みに、部宗の摂属の問題についての古来の説は、舟橋水哉『倶舎の教義及び其歴史』三一七頁に要領よく纒めて示されている。なお桜部建「経量部の形態」（印度学仏教学研究二ノ一）、「破我品の研究」（大谷大学研究年報第十二集、四一頁以下）参照。

第一章　阿毘達磨倶舎論の背景

第一節　アビダルマの起原

1　アビダルマという語の原義

問題の所在　アビダルマ abhidharma の語は、普通に、三蔵の中の第三を、あるいはその第三蔵の内容をなす仏教教義学書、すなわち論書 śāstra を意味して用いられる。しかしそれはこの語の原意ではないと思われる。なぜならば、この語は、第三蔵の中だけでなく、前二蔵すなわち経蔵・律蔵の中にもかなりしばしば用いられている。一般に、経・律二蔵の主要部分をなすものは、第三蔵の成立より、よほど前に成立していたと考えられるから、したがって、その前二蔵の中にアビダルマの語が用いられている場合、それが、ただちに、まだ形体を成していなかった筈の第三蔵を意味するとは考えにくいからである(H. Oldenberg: Vinaya Text, p. x, f.; M. Müller: Dh tr., p. XI, f.)。ただ、この語が前二蔵の中で用いられた時、第三蔵は未だ独立した形としては成立していなかったけれども、後にそのような形で成立すべき原形態、すなわち第三蔵の基となったもの、が既に成立していたことは間違いない。とすれば前二蔵の中でアビダルマの語をもって言われているものと、後に成立する第三蔵と、

の関係がいかなるものか、を考えて見なければならないことになる。

もっとも、その前に注意しておかねばならないのは、仔細に検すると、前二蔵の中でも、アビダルマの語をまさしく第三蔵の意味に用いた例が全く無いとは言えないことである。それは経（スートラ）・律（ヴィナヤ）の二語と並べて論（アビダルマ）の語を出している場合であって、そのような場合のアビダルマの語が第三蔵すなわちアビダルマ蔵（ピタカ）を意味していることは議論の余地が無い。そういう例は、もちろん多くあるのではなくて、パーリ語聖典では律部の経分別の中にただ二箇処、漢訳では中・雑・増一阿含に亘って七箇処程見られる。パーリの一例（V iv 344）では、suttanta, vinaya, abhidhamma の三語が並べ挙げられている。H・オルデンベルクはこれを後世の増広の結果と断じた（Vinaya Text, Introduction, p. XII, fn. 2）。他の一例（V iv 114）では suttanta, gāthā, abhidhamma, vinaya の四語が並べ挙げられているが、これも同様に後代の増広によるものと考えてよい。漢訳では、二例（大正一、六〇六a、八五七a）はパーリの対応経典（A VIII-51）にその語を含む文章が見出されず、一例（大正二、六五二b）では「契経・律・阿毘曇・戒」とあるのがパーリに'dhamma, vinaya, satthu sāsanam'となっており（A ii 168）、他の四例（大正一、五八一b。二、一九五c、五五二b、六七三b）では、パーリの対応経典自体が存しない。これらの諸例もやはり後に仏教聖典が三蔵としての形を整えてからの、すなわちアビダルマ蔵が確立してからの、附加・増広によるものと考える外はない。結局、経・律蔵の中で、アビダルマの語が第三蔵を意味して用いられるのは、あくまでも例外であり、この語の原初的用例でないから、今、その原語意を探究しようとするに当っては、多く顧慮する要がない。

abhi-dharma＝「法について」　さて、アビダルマの語の原初的用例をパーリ経・律蔵の中にさぐって、その原

意を究明した最初の業績は、M. u. W. Geiger: Pāli Dhamma, 1921, S. 118–119 に見られる。ガィガー夫妻は結論して言う——

abhidhamma は、本来、何か「より高度な法（ダンマ）（das höherer Dhamma）、より高等な哲学・形而上学、あるいはそのようなもの」を意味したのではない。それを「最上の法（uttama-dhamma）」と理解するような解釈はただ後世の註釈書のみに見える。abhi-dhamma は単に「Dhamma と関係するもの」あるいは「Dhamma を問題とするもの」の意味である。経蔵の中では、この語はすべて於格形-mme として現われる。abhidhamme は単に「Dhamma について（über den Dhamma）」を意味し、通常、abhivinaye（「律（ヴィナヤ）について」）と共に現われる、と。

一九三六年にその第一分冊を出した Critical Pāli Dictionary が abhidhamma の原意について示すところ（s. v., Vol. I, p. 350）も、ガィガーの所説と同様である。すなわち、この語の本来の用法は、於格形で現われる prepositional compound であって、その語意は「dhamma に関して（as regards the dhamma）」である、という。

abhidharma＝「すぐれた法」　以上は、アビダルマの原義を、abhi-dharma＝「dharma に関する」あるいは「dharma に対する」と理解するものである。ところが、これと異って、もっぱら abhi-dharma＝「高度な dharma」、「すぐれた dharma」、という理解に立つ学者も少くない。パーリ聖典協会の Pāli-English Dictionary

の最初の刊行は一九二一――二五年であるから、先のガィガー夫妻の研究の刊行と相前後しているが、そこ(p. 65, s. v. abhidhamma)では、abhidhamma を解して、「特別な法(the "special Dhamma")」、すなわち、教義の理論、類別された教義、(何ら文学的な装いも人物の登場も逸話や個人的論議も混じない)純粋で簡潔な教義」であるとし、「法に対する」「法に関する」という理解には一顧をも与えていない。G・P・マララセーケーラ(Dictionay of Pali Proper Names, London, 1937―, s. v. abhidhamma)も、近くは É・ラモート(Histoire du bouddhisme indienne, Louvain, 1958, p. 197)も、このPTS辞典の説明をほとんどそのまま承けついでいる。

ニカーヤの飜訳者の中にはこの理解を執る人が多く、C・A・F・リス・デヴィズは abhidhamma を訳して 'the advanced teaching of Doctrine'(Dialogue, III, 19. 246)となし、F・L・ウッドウォードは 'extra doctrine'(Gradual Sayings, I, p. 276)、further doctrine'(ib. V, p. 19, 139 etc.)、E・M・ヘヤは 'More-Dhamma'(ib. III, p. 85; IV, p. 267)、Lord チャルマースは 'quintessential Doctrine'(Further Dial., I, p. 155)、'higher branches of the Doctrine'(ib. I, p. 333)などとしている。南伝大蔵経においても多く「勝法」「増上法」「最勝法」という訳語が用いられている(水野、『総索引』第二部、三四頁)。E・J・トーマスなども 'special dhamma' 'further-dhamma' という表現を用いている(History of Buddh. Thought, p. 159, 276)し、T・W・リス・デヴィズは、abhidhamma と abhivinaya と合わせてそれを 'the higher subtlties of the Dhamma and Vinaya' と解している。

いずれが原義か　このように見ると、近代の学者の間に、アビダルマなる語の原義について、二種の理解が並び行われていることが知られる。一は名詞 dharma に附せられた接頭辞 abhi のはたらきを「……に向って」「……に関して」の意を表わすものと解し、一はそれを強意あるいは優位を示すものと解するのである。学者の中には、ホーナー女史 (I. B. Horner: Abhidhamma Abhivinaya in the First Two Piṭakas of the Pāli Canon, IHQ XVII, 1941, pp. 291-310) のように、これら二種の理解を必ずしも相互に懸絶したものではないと考え、パーリ経・律蔵に見える abhidhamma の語の用例を一々克明に再検討することによって、二様の理解を一に帰着せしめようと試みた人もあったけれども、結果は、かえって、この語の用例が二義の間を「揺漾している (fluctuating)」と認めることに終ってしまった。

しかし、ホーナーのこの結論にもかかわらず、パーリ聖典中のこの語の古い用いざまを、のちの註釈などを顧慮せず、その表現のあるがままを見て行くならば、やはりそれは一様にガィガーの解した意味に解し得るのであって、したがってそれこそがより原初的なアビダルマの語義である、と私は考える。そのことを明らかに示すために、ホーナーの検討したパーリ聖典中の abhidhamma の古い用語例を、もう一度ここで吟味し直して見よう。

まず、abhidhamme と abhivinaye との二つの於格形が並べて用いられる四つの例、(1) V i 64, (2) D iii 267; Av 24, 90, 201, 339, (3) A i 288, iv 398; cf M i 214, (4) M i 472, から考察することにする。(1)では「彼ら（弟子）を 'abhidhamme vinetum abhivinaye vinetum' することのできぬ比丘は授具足戒の師となってはならない」という。ここで、動詞 vineti (to train, educate) の目的語は明らかに弟子らを指す代名詞「彼

ら」である。だから、この文章は「弟子らを法に関して教導し、律に関して教導することのできぬ比丘は……」の意であり、'abhidhamme'と'abhivinaye'とは、ガィガーの言うように、於格形で副詞的に用いられたものとして、最も自然に理解できる。これについては、古くオルデンベルクやT・W・リス・デヴィズ（SBE Vol. 13, p. 185）から近くホーナーに至るまで、一致した理解を示している。(2)では「比丘が法を欲求し、語ることを愛好し、'abhidhamme abhivinaye ulārapāmujjo'である」ことを、比丘たる者のしかあるべき状態の一つとして挙げているのであるが、ホーナーは、「法を欲求し（*dhamma-kāmo*）」の句が先に在って続いて abhi-*dhamma* の語が現われて来ることから考えて、ここの abhidhamma と abhivinaya とは「単なる dhamma, vinaya 以上の何ものか」すなわち何かすぐれた法、すぐれた律の意に解されねばならない、としている。しかし、先に出る「法」の語は別段「律」の語と並べ挙げられているわけでないから、後に並挙される abidhamme abhivinaye を先の「法」の語に結びつけてホーナーの云うように解さねばならぬ必然性は無い。ここの句をただ「法に関し律に関して大いなる慶びをもてる」の意に理解するのは、文脈の上からいって果してそれほど不適切なのであろうか。それを「すぐれた法、すぐれた律に……」と理解する方が果していっそう適切なのであろうか。(3)では「'abhidhamme kho pana abhivinaye pañhaṃ puṭṭho'なる者が、答えて怖じぬ（または、怖じて答えぬ）」という。それを「法に関して、また律に関して、問いを問われた者が……」と解して何も不都合は無く、その「問い」を何かすぐれた法・すぐれた律についての問いと考えねばならぬ理由は無い。(4)では'abhidhamme abhivinaye *yogo karaṇīyo*'とあるが、次に続く二つのパラグラフに'ye te santā vimokhā atikkamma rūpe

āruppā tattha *yogo karaṇīyo*' と 'uttarimanussa-dhamme *yogo karaṇīyo*' との句があり、先の abhidhamme abhivinaye なる於格形と後に続くこの *tattha* や uttarimanussadhamme とが、対応する形のように見られるから、そこにいう「もろもろの色〔定〕（四禅）を越えて無色なる寂静なる解脱」と「上人法」とに対比して、abhidhamma abhivinaya も「高度な法・高度な律」と解されなければならない、とホーナーは考える。しかし、abhidhamme abhivinaye' という句形、すなわち二つの於格形を ca, vā などの接続詞も挟まず直接続ける句形、が上述(2)の諸例に見るように既に一つの固定した型であるのに対して、「色を越えて無色なる寂静なる解脱」と「上人法」とを 'abhidhamma abhivinaya' に続けて並挙するのは決して固定した形式ではなく (cf A iv 316; v 10, 11)、ここに見えるのが唯一の例である。他のいくつかの用例にも共通な abhidhamme abhivinaye なる成句の理解を、この場合だけ特に他と異らしめねばならぬ程、それ程この唯一例における三句の並挙の関係を重視することは、むしろ不自然である。だから、(2)の諸例にならって、ここの 'abhidhamme abhivinaye yogo karaṇīyo' をも、単に「法について、律について、修練をなすべきである」と解し、その直後に在る句を(3)の例にならって、「法に関し律に関して質問されて」と解することは十分に可能であるし、前後に連るパラグラフとも矛盾しない、と考えられる。

次に abhidhamma が abhivimaya と相伴わないで用いられている例として、M 103 (ii 239) には、如来によって説かれた「すぐれた智慧のはたらきある諸法 (dhammā abhiññā)」、すなわち三十七道品、を学ぶに当って、二人の比丘が 'abhidhamme nānavādā' であったら、他の比丘らはそれを調停すべきである、と説かれて

いる。dhammā *abhiññā* を学んで二人が *abhi*dhamma において nānāvāda であるというのだから、ここの abhidhamma は単なる法でない特別な、すぐれた法の意でなければ意味をなさない、というのがホーナーの考えであるが、それは必ずしも強い論拠にはならない。この単数於格形 abhidhamme が先には dhammā abhiññā と複数形で言ったものを直接承けていると見るのはやはり不自然であろう。むしろ、ガィガーがここの句を 'zwei Bhikkhu, die über den dhamma verschiedenes aussagen,' と訳するように、abhidhamme を「法に関して」を意味する ideomatic な副詞的用法と見る方が、よほど自然である。

abhidhamma-kathā なる合成語として現われる三つの場合も、同様な理解は成立する。(1) M i 214 に見える abhidhammakathā は「法についての談論」の意であり、その直後に出る dhammī kathā も同義である。それを語る者が dhammakathika (M i 218) に外ならない。註釈文献では dhammakathika とは単なる「法を語る者（dhammaṃ kathento)」ではないのであって、abhidhammabhikkhu こそが dhammakathika なのだ、と説いている (Asl p. 29) が、それは明らかに後世に生じた分別的解釈である。(2) A iii 392 に見える「abhidhammakathā を為し得る」の句も、「法について談論を為し得る」の意に解して何ら不都合は無い。「法についての談論をなし得る」のはすぐれた、特に尊敬に値いする比丘である筈である。正しく「法についての談論」を為すということは、凡庸な者のよくするところではないからである。時には、(3)愚かな比丘が誤った「法についての談論」、いたずらな「広説の談論（vedalla-kathā)」をなして、「法を汚し律を汚す」(A iii 107) こともあるのであるから。

以上の検討によって、ガィガーやCPDの説のように考える方が、アビダルマの語の少くとも原初の用例には叶っていると結論できると私は考える。

伝統的解釈　しかし、伝統的理解、ことにパーリ上座部の釈義、では決してそうなっていない。パーリの註釈類の中では、abhidhamma を「特別な法」「すぐれた法」「最勝法」とする語義解釈が、全く支配的である。たとえば、経蔵の註では、多く、'uttama-dhamma'（最上法 AA iii 271）、'abhivisiṭṭha-dhamma'（極めて殊勝な法 MA iv 29）などと釈するし、論蔵註の中、アッタサーリニーに見えるよく知られた名義釈では'dhamma-atireka'（卓越した法）、'dhamma-visesa'（殊勝な法）と解されている（Asl p. 2）。同じく註釈文献の諸処に現われてよく知られているもう一つの名義釈（Asl p. 19, VA p. 20, DA p. 18）、すなわち abhidhamma を'vuḍḍhimanto dhammā'（増大する諸法）、'salakkhaṇā dhammā'（特徴ある諸法）、'pūjitā dhammā'（尊重される諸法）、'parichinnā dhammā'（殊別された諸法）、'adhikā dhammā'（優越している諸法）の五義に解する釈も、全体としては明らかに「すぐれた法」という理解の側に立つものである。先に一五、一六ページに挙げた近代諸学者の理解が、このようなパーリ註釈文献の伝統的解釈に基いていることはいうまでもない。また、パーリ註釈者のこのような解釈が、アビダルマ論を仏説と仰いで恭敬尊重するパーリ仏教の教義学の建て前から発していることもいうまでもない。

それに対して、北伝の仏教ではアビダルマの語義は如何に理解されているであろうか。

まず、漢訳『中阿含経』（それは説一切有部系の阿含と考えられている）のあちこちに「論甚深阿毘曇」「説甚深阿毘曇」なる句が見える（大正一、四五〇a、六三四c、六八八c、七二七b＝M i 214）。文脈の上から言っても、パーリ文との比較から言っても、おそらくそれは、もと単に 'abhidharma-katham kathayati' などとあったのであり、gambhira などの形容詞が冠せられていたのではなかったと思われる。それをことさらに「甚深」の語を附して訳出するところには、経典訳者に伝承された abhi-dharma＝「すぐれた法」という理解の存在を窺うことができる。また、『大毘婆沙論』巻一（大正二七 p. 4）は阿毘達磨について非常に多数の名義釈を出していて名高いが、そこにも「此法増上故名阿毘達磨」（法密部、覚天）とか「此法尊重可恭敬故、名阿毘達磨」（左受）とかいうように、先に挙げたパーリ註釈書の解釈と相応する、「すぐれた法」という理解に立つ解釈はいくつか見出される。しかし、説一切有部の解釈は、パーリ註釈書のように、その理解で一貫しているのではけっしてない。

右の『大毘婆沙論』巻一に見える名義釈はすこぶる網羅的なもので、およそ abhidharma の語について可能と思われるあらゆる解釈二十数種を枚挙しており、その中には有部の諸論師のそれの外に、法密部・化地部・声論者などの釈義も含まれているのであるが、そこでは、全体としては、むしろ「法に関する」「法に対する」という理解の方が先立っていると認められる。そして、それを受けて、『倶舎論』に至ると、abhidharma の語の中の接頭辞 abhi を、abhimukha（「対向」「対観」）の義であると解する釈ただ一つを採って、他の釈義はすべて棄てているから、有部の名義釈はここにおいて、上に述べた abhidharma の原語義に帰っているように見える。それらについては第二章において、さらに触れるであろう。

2　アビダルマの原形態

abhidharmakathā と mātṛkā　アビダルマの原語義について、学者の間に二種の理解が存するように、後にアビダルマ論あるいはアビダルマ論書（abhidharma-śāstra）の名で呼ばれ第三蔵の内容となったところのものが、当初、いかにして発生したか、その原形態はいかなるものであったか、についても、二様の見解が見られる。

第一の見解は木村博士（『阿毘達磨論の研究』木村泰賢全集第六巻、五―九頁）によって代表される。博士は、abhidharma を「法について」「法に関して」の意と解し、その理解の上に立って、パーリ経蔵中に見える abhidhammakathā（法についての談論）なる語とのちの論蔵 abhidhamma-piṭaka との関係に注目した。初期仏教教団の人々の間に交わされたこのような「法についての談論（abhidharmakathā）」が発展し集成されてやがて文献としての「アビダルマ論書（abhidharmaśāstra）」を成立せしめたのである、というのが博士の主張である。博士の研究が出されて以来、わが国の学者はほとんど異論なくその見解を受け入れている。*

第二の見解はガィガーによって唱えられ（Pali Dhamma S. 118 f）、多くのヨーロッパの学者によって継承された。** それは、経・律蔵の中において mātṛkā（P. mātikā）の名で呼ばれているものの上に、アビダルマの原形態を見出そうとするものである。パーリ経・律蔵の中に、'dhammadharo vinayadharo mātikādharo'（法を保持し律を保持しマーティカーを保持する）という句が、一つの定型句として、非常にしばしば（V i 127, 337, 591; ii

8, 55, 98, 299, 305; D ii 125; M i 223; A i 117; ii 147, 169; iii 179, 361; v 16, 349, 352, etc.) 現われ，そこでは dhamma, vinaya, mātikā の三が並挙されているように見えることから，これらの語がそれぞれ，のちの三蔵としての経・律・論の原形態を指すものと理解された (Geiger; ib. S. 118; PTS Dic. s. v. mātikā) ことが，この見解を支える大きな根拠となっている。しかし，これには問題がある。上掲の定型句は，実は，常にその前に 'bahussuto āgatāgamo' (多聞にして阿含を伝承し) という句を伴って現われるのであって，それを考慮せず dhammadharo 以下だけを切離して理解すべきではなく，したがって，たとえ -dhara という語を共通に有して一連に用いられていても，ここの dhamma と vinaya と mātikā とを，直ちに，のちの経・律・論の語のように三者一具として並列的に理解することには，疑問が存することになるからである。

* 最近のものとしては，例えば，『仏教学辞典』(一九五五年) の阿毘達磨の項や，和辻哲郎「仏教哲学の最初の展開」(『和辻哲郎全集』第五巻，三一一頁，三四四頁) などにそれが見える。

** 最近のものを挙げれば，A. Bareau: Dhammasaṅgani, traduction annotée 1951, p. 8 f; É. Lamotte: Histoire, p. 197; E. Frauwallner, WZKSO 1964, S. 59.

パーリ mātikā の語義　パーリの mātikā なる語は，経蔵に摂められてはいるがむしろ論に近いと見られるテキスト (Paṭ I, 1) や，論蔵に摂められる諸論書 (Dhs p. 1, Vibh p. 138) や，その註釈 (Asl p. 3) や，蔵外の論書 (Vism p. 536, 546, 626, etc.) や，の中では，論議の対象となる要語や項目のリストの意味で用いられている。そ

れがこの語の「論（アビダンマ）の術語」としての用例である。一方、律典の中では、同じ語が、時に「分別（ヴィバンガ）」「犍度（カンダカ）」「附随篇（パリヴァーラ）」などの語と並べて用いられており（V i 98, v 86, VA p. 18, 27）、その場合はこの mātikā の語は波羅提木叉を意味している。それがこの語の「律の術語」としての用例である。上掲の定型句の中の mātikā は、この二種の用例の中、はたしてどちらに理解し得るであろうか。

それを問う前に考えねばならないのは、上述の「論の術語」としての mātikā と「律の術語」としての mātikā とが共通に意味するところは何であろうか、論典における要語や項目のリストと律典における波羅提木叉とが共に等しく mātikā と呼ばれるのは何によってであろうか、という点である。この二つに共通な義といえば、「広釈」あるいは「分別（ヴィバンガ）」に相対する意味での「要目」「要綱」ということ以外には無いと思われる。論（アビダンマ）においては、そこで広釈せられる法（ダンマ）の要目を挙示するリストがすなわち mātikā であり、律典においては、そこで分別（ヴィバンガ）される律の要目たる波羅提木叉がすなわち mātikā である。おそらく、単に「要目」ということが mātikā のより原初的な意味であり、それが後には、一方で律典において律の要目としての波羅提木叉をあらわし、他方、論典において法の要目としての要語・項目のリストをあらわすようになったのであろう。だからそれを合わせて「二つの要目（マーティカー）」というような言い方もなされるのである。そうすると先の定型句に見える mātikā は、このような原初的な意味での、法・律に通ずる「要目」と解し得るのではなかろうか（この定型句が現われるのは経・律蔵に限られており、これに対して、「論の術語」としての用例は、経蔵中ではごく新しい、論蔵に近いテキストか、あるいは論蔵か、註釈文献・蔵外文献か、にのみ現われ、「律の術語」としての用例は、律蔵の最も新しい部分

か、註釈文献か、にのみ現われる、という事実もそれを支持するように思われる)。そうとすれば、dhamma, vinaya, mātikā の三語は、「法」と「律」と「〔法・律の〕要目」とを意味し、その中、最後のものを、直ちに後の論蔵の原型と考えることは困難になる。**

前田恵学博士は、この定型句の中の mātikā を「律の要目」としての波羅提木叉と解し、āgama と dhamma, vinaya と mātikā とを相い応ぜしめて理解するから、āgāgama と dhammadhara とを同格に、vinayadhara と mātikādhara とを同格に読んでいる(『原始仏教聖典の成立史研究』一九四頁)。したがって、この頻出する定型句は、dhamma と vinaya と mātikā とを並挙して、経・律・論三蔵の原形態に言及しているのではなくて、実は、ただ法と律との二(蔵)について語っている、ということになる。上述のように、mātikā が「律の術語」として波羅木叉を意味する場合は、経蔵や、律蔵の古い部分には、現われないと考えられるので、この定型句の中の mātikā をその意味にとることに私は同意し難いが、定型句の中の dhamma, vinaya, mātikā の三語を三者一具の並列的な関係に理解しない考え方はここにも見出される。

* Ji 106, 173. これはダンマサンガニの巻頭に見える二種の mātikā, すなわち経(スッタンタ)の mātikā と論(アビダンマ)の mātikā, を意味するのではない。

** もっとも漢訳律典、大正 No. 1441 薩婆多部毘尼摩得勒伽、No. 1452 根本説一切有部尼陀那目得迦、No. 1463 毘尼母経などの標題に見える摩得勒伽・目得迦・母などの語が、もし mātṛkā に当るとすると、それはパーリの mātikā とは明らかに用法を異にするし、mātṛkā の語義自体からいってもやや理解し難いと言わねばならぬ。これらのテキストの内容は、いずれもパーリ律の「分別(ヴィバンガ)」に相当する広釈だからである。目得迦は曰得迦の写誤であって、mātṛkā で

はなく (iti-) vṛttaka であろうとの説もある。

mātṛkā と abhidharma mātṛkā と abhidharma とを明らかに同一視している記述は、諸処に、たしかに見える。ガィガーの挙げる『カターヴァットゥ註』(JPTS 1889, p. 7) の例は、カターヴァットゥを仏説となしての上でのものであるからしばらく措くとするも、『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻四〇 (大正二四、四〇八b) では、五百結集の経緯を記して、先ず経・律が誦せられた後に大迦葉が「後世之人少智鈍根、依文而解、不達深義」を案じて「我今宜可自説摩窒里迦、欲使経律義不失故」といって四念処等の三十七道品及び四無畏・四無礙解等々を説いたことを述べ、「是故当知、此是蘇怛羅、此是毘奈耶、此是阿毘達磨」と記しているから、ここでは、摩窒里迦は経 (＝法) と律との要目を意味し、そしてそれがすなわち阿毘達磨であると解せられていることになる。『阿育王伝』巻四 (大正五〇、一一三c) も同様である。『瑜伽師地論』巻八一 (大正三〇、七五三b) では、十二分教の一なる「論議 (upadeśa)」を説明して、「諸法体相」を広く「無倒」に「分別」するのが「摩咀理迦」であるといい (「分別」することが mātṛkā である、というのは mātṛkā の語義から考えて不審である。おそらくこの分別とは分別広釈 vibhaṅga を意味するのではなくて、教説の要義を見分けて要目に纏めることを意味するか)、「即此摩咀理迦亦名阿毘達磨」であるという。そしてこの摩咀理迦を「循環研覈」することや、この摩咀理迦によって「諸経義」を「解釈」することが「論議」であるという。

このような記述があることからも、法と律の要目たる mātṛkā が、アビダルマ論形成の上に極めて重要な役割

をつとめたことは疑いない。しかし、それだからといって、mātṛkā をただちにアビダルマの原形態と考えるのは、上に述べた定型句の理解からばかりでなく、次に挙げる二つの理由から言っても、早計である。すなわち、第一に、mātṛkā は法と律との要目・要項である。そのような要目によって、法・律を、すなわち広い意味での教法を、要約し組織立ててゆくことは、アビダルマの成し遂げた重要な仕事であった。しかしそれと同時に、アビダルマはまた一方において教法を一々分別し広釈して行くという面をも具えている。要約し組織立てる綜合と、分別し広釈する分析との二面が相俟って、アビダルマは形成され、発展したといわなければならない。mātṛkā はただその綜合の一面だけを代表するものである。だからそれがそのままアビダルマの原初の形態であったというわけにはゆかない。第二に、もし経・律蔵中の abhidharma, abhidharmakathā などの語はのちのアビダルマ蔵とは関係がなく、mātṛkā の語こそがかえってその原形態を示すとするならば、そのように古く mātṛkā と呼ばれたものが、のちに発展して独立した一蔵（ピタカ）を成すようになった時、いかにして、それに abhidharma-piṭaka なる名称が与えられ古い mātṛkā という呼称は棄てられたか、は全く説明し難いことになる、と言わなければならない。

結　論　以上のように考えると、木村博士の所説のように、初期教団における「法についての談論（abhidharmakathā）」とのちの「アビダルマ論書（abhidharmaśāstra）」との間には、やはり直接の関係を認むべきである。すなわち、abhidharmakathā が次第に発達しついに abhidharmaśāstra としての形態をとるに至ったと考える

べきである。その間に、教法の研究は、分析と綜合との両面において、いちじるしく進展したが、その進展の間において、教法の要目を mātṛkā として纏める仕方は、散説された状態にある教説を統一的・組織的に把握する綜合的研究の最も有力な方法であった。それはアビダルマ的方法の代表と見做され、時に直前に挙げた例のように、アビダルマの同義語として理解されることさえあったのである。

第二節　阿含の中のアビダルマ

1　阿含経典の特性

阿含と原初の仏教　アビダルマの起原を上述のように考えれば、阿含経典の中に、のちにアビダルマ論書に発展すべき原形態、先に「アビダルマ的傾向」と呼んだ（序説、九頁）ところのもの、が多く発見されるのは、驚くには足らない。

ところで、L・ド・ラ・ヴァレ・プサンのような学者は、そのようにアビダルマ的要素の濃い阿含経典を目して、原初の仏教の魅力あふれた教説の内容を、十全に、公平に、伝承したものではなくて、それを「哲学化」し、「阿毘達磨化」した、僧院の教科書用集成である、とする。彼によれば、阿含は、原初の仏教、釈迦牟尼仏陀の仏教、をその clerical な面だけに偏って伝えているのであって、その他に、仏教は、阿含の伝承記録には逸せら

れている populaire な一面をも有していたことを看過してはならない。この様な二面性はインドの神秘主義や仏教が共通に有している本質的な性格であって、この二面を区別して考えないでは、古代のインド思想をそのすがたのままに理解することは難い。そのような配意が無いから、オルデンベルクの説く仏陀はでき損ないの人間であり、ケルンの説く仏陀は不完全な神になっている、とプサンはいう。つまり阿含は原初の仏教のもったさまざまな宗教的あるいは神話的相貌を完けく記述しているものではなくて、「修道僧が使用するための学術書 (littérature technique)」である。したがって、古代仏教世界について、阿含の与える像は不完全であり、種々の考古学的遺品や年代的研究によってそれを補わなければならない (Le dogme et la philosophie du Bouddhisme, 1930, Chap. VII)。またしたがって、原初の仏教、釈迦牟尼仏陀その人の仏教、は「阿含聖典に先立つ仏教」(Bouddhisme précanonique) というべきものであり、その内容は哲学的理論 (darśana) ではなく、非思弁的な、魂や魂の輪廻および涅槃に対する信仰である。それは阿含に見出される無常・苦・無我のニヒリズムとはおよそ無縁である (Nirvāna, 1925, pp. 85, 115, 131)。古代仏教の弘通は、人間の心や実践道についての錯雑した理論によって得られたのではなく、その道徳的外貌と、その教主の魅力的人格と、金言的詩句のもつ穏健な智慧と、および多くの民俗伝承・人間的心情・機智に富んだ文句等をもつその説話文学とによるのである (The Way to Nirvāna, 1917, Chap. V)。仏陀及びその弟子らは古い自然崇拝と縁を断ったのではない。その高い抱負にも拘わらず、外教者らの中に生れた仏教は、外教が保持し、それの流伝相続する種々な境域と種々な時代とに応じて変更改新されていったところの、民間信仰とパンテオンとに、常に大いにその座を譲っていた。仏教の教理がいかに formel であ

ろうとも、仏教の信者らは demi-civilisé である (Bouddhisme, 1909, p. 349 f)」と。

A・B・キース (Buddhist Philosophy in India and Ceylon, 1923) やC・A・F・リス・デヴィズ (Sakya or Buddhist Origin, 1931, p. 431 f) にも、プサンに通ずる考え方は見られる。それらはいずれも、広い歴史的観点に立って、初期仏教の実態を捉えようとするのである。

伝承と集成　プサンの説は、しかし、スチェルバッキーの強い反駁を受けた(The Conception of Buddhist Nirvāṇa, 1927, 金岡秀友訳『大乗仏教概論』九―一五頁)。プサンのように、初期の仏教が後期の「スコラ」仏教と相対立するかのように考えることは、アビダルマ仏教が、何か本質的に原初の仏教と異っていた、とすることであるが、事実はそうではない。仏陀は決して形而上学的思弁に無縁の徒であったのでなく、その教義は看過すべからざる哲学的構造を有している。「思想的に確乎たる立場を占めることなしに、如何にして仏教は先行のインド哲学中から生じ得たのであろうか。」ローゼンベルクはまた、仏教を理解するには理論的・教義学的理解を先ず第一にせねばならず、平俗的・大衆的・実動的仏教の理解は、理論的仏教の理解を前提とすることによってのみ可能である、として、プサンの見解と対立する (Die Probleme, Kap. III)。

いかにも、プサンやリス・デヴィズがまるで忌避するかのように見える阿含中の「定型」の部分を除いて見ても、原初の仏教が、単なる霊魂と不死とについての素朴な信仰と、神秘的な行の一様式のみであったとは考え難い。また、populair な仏教と、clérical な仏教とを、プサンの説くようにそれ程截然と区別できるか、疑問無

きを得ない。しかし、阿含が原初の仏教をそのままに顕示するものではなく、その教義的側面を特に表立てているものであるという点については、プサンの説をまさしく認めなくてはならない。阿含は原初の仏教の教義的伝承である。

教義的伝承である阿含は、また、単に伝承（āgama）であるだけでなく、一面において、集成（nikāya）でもある。すなわち、伝承のおのずからなる沈澱固定でなくて、意図をもってなされた集成である。結集伝持された釈迦牟尼仏陀の教説は、その阿含の中で、伝持に伴って、次第に、表現が定型化され、用語が術語化され、その術語の分別広釈（vibhaṅga）や語源解釈（nirukta）による分析と、術語が法数的にあるいは相応（saṃyukta）的に組織立てられ mātṛkā に纏められる綜合と、の二面をもって、解釈と整理按排とがなされて行く。伝承の教法の、このようなアビダルマ的方向への集成展開が、現存の阿含経典を成したといってよい。

要約していえば、阿含は、原初の仏教の教義的伝承であり、そのアビダルマ的集成である。だからそれは本来「アビダルマ的傾向」にあるものであり、やがて必然的にアビダルマ論書の成立・発展に連って行くのである。

2　現存阿含経典に見えるアビダルマ的傾向

法数によるまとめ　阿含経典が本質的に具有している「アビダルマ的傾向」の中で、法数によってまとめるという仕方は、長阿含第九衆集経（D 33. Saṃgīti S.）の上にその代表的な例が見られる。これは、まったく、一から

十までの数によって教法の名目を整理しただけのものであるが、別にまた、長阿含第一〇、十上経（D 34. Dasuttara-）のように、数によるまとめだけでなく、一法から十法までの一々を、さらに色々な観点から殊別して十種に分け、都合、百種類に教法の名目を整理しているものもある。長阿含第十一、増一経も同様なものである。

個々の単経でなく、いくつかの経を集めた経群に、この法数によるまとめという仕方が適用されたのが、例えば中阿含初頭の七法品などであり、また、経群を多数集めて、「部（ニカーヤ）」を編集するのに同じ仕方が適用されたのが、増支部・増一阿含であることはいうまでもない。

相応（saṃyukta, saṃyutta）によるまとめ　経の内容の主題によってまとめる、すなわち、相応によってまとめるという仕方は、もちろん単一の経としてはあり得ないが、経群としては、例えば中部の後分五十経の中の六処品、中阿含の初一日誦中の業相応品などの上に見出されるし、「部（ニカーヤ）」としては、いうまでもなく、相応部・雑阿含が、その原理によって編纂されたものである。

分別・広釈　分別・広釈という仕方は、相応部・中部の単経の間に、典型的な例がいくつも見出される。明らかに「分別（vibhaṅga）」という言葉をその標題に有している経だけを挙げても、相応部に S XII, 2（これは直前 S XII, 1 の広釈）、XLV, 8（八聖道の一々の支分に対する広釈）、LI, 20（四神足に関する略説とそれに対する広釈）などがあり、中部に M 135 Cūḷa-kamma-vibhaṅga S., 136 Mahā-k°v° S., 137 Saḷāyatana-v° S., 乃

至、142 Dakkhiṇā-v°. S. などがある。経題に vibhaṅga でなく vedalla の語を有する M 211 Mahā-vedalla S., M 212 Cūḷa-v°. S. の如きも、いわゆる「分別経典」の一形態と考えてよい。これら中部の諸経典は、世尊が略説された教法を大迦旃延のような大弟子が、あるいは世尊自身が、広釈する、という形か、または、大弟子相互の問答の形式で広釈が与えられる、という形かをとっているものである。

分別経典が経群として纏められている例としては、中阿含の根本分別品（第一六二―一七一経）と、それに対応する中部の Vibhaṅga-vagga (Nos. 131–142) がある。この二つを対比して見ると、根本分別品の十経の中九経までが Vibhaṅga-vagga に（Vibhaṅga-vagga の方からいえばその十二経の中九経までが根本分別品に）存在する、という関係にある。中部と中阿含とは全く編纂の方針を異にし、個々の品の内容が漢パ相互に対応し合うことはきわめて稀であるのに、この品に限って見られるこのような顕著な対応は注目に値いするし、この種の分別経典の阿含中における地位を考えさせるものがある。

総括　このように、「アビダルマ的傾向」の種々な相は、阿含経典の上に顕著にあらわれており、その傾向の最も進んだ段階から見れば、初期のアビダルマ論の成立は、ただ一歩の前進に過ぎない。衆集経 (Saṃgīti S., 異訳に大集法門経 Saṃgītiparyāya S. がある）から集異門論 (Saṃgītiparyāya Śāstra) への展開、大楼炭経 (Lokotthāna S.＝世記経、起世経、起世因本経）から立世阿毘曇論 (Lokotthāna Śāstra) への展開、はその好例である。われわれはこれら経から論への発展の上に、明らかな質的転換は認め難い。質の飛躍的な転換は、かえって、第一期のアビダルマ論が成立してから後に始まるのである。特に説一切有部の諸論書の発展の歴史の

上に、それが明瞭に見てとられる。

3　有部の阿含と有部のアビダルマ

問題の所在　阿含からアビダルマへの展開を、説一切有部の場合において、見て行くについて、もう一つ考えねばならないのは、有部の阿含の形態である。有部に属する独自な阿含が存在したことは疑いない。だから部派分裂以前の、いわば Ur-Āgama というべきものから、有部特有の阿含までの間には幾分の隔たりがある、としなければならぬ。有部アビダルマが Ur-Āgama から直ちに展開したのではなくて、原始阿含→有部阿含→有部アビダルマという経過を踏んだものであるならば、有部の阿含というものの形態を明らかにすることは、有部思想の成立史的研究の上で欠くことのできない重要性を有することとなる。しかし、有部の阿含は、整った形では我々に得られていない。そこに、成立史的考察の上に、一つのギャップが在ることは否定できないのである。

例えば、有部のアビダルマ論書は、いずれも、二十二根説を経中所誦とする（例えば法蘊論巻十、大正二六、四九八b）。また、四縁説を経中所誦とする（例えば倶舎論七、一a、順正理論巻十八、大正二九、四四〇a）。後にも述べるように、二十二根を説く経などは、法蘊論巻十の外に、倶舎論のシャマタデーヴァ註にも称友疏にも、ほとんど全文が引かれているから、そのような経典が、少くとも有部所伝の阿含に存したことは疑いない。しかし、二十二根説や四縁説を一つの教説として説いている経典は、現存の漢・パの阿含の何処にも見当らない。法幢の

『倶舎論稽古』以来現存漢訳中阿含経と雑阿含経とは、有部の所伝か、あるいはそれに近いもの、と考えられている。そのことについては近代学者の誰も異論のないところであるが、有部アビダルマがそれに基づいたと考えられる有部の阿含と、現存の漢訳雑・中阿含経との間に、厳密に言えば確かにいくぶんの隔たりが存在する。その隔たりがどれ程のものであるか、十分に知り得ないのが現状であるといわねばならない。

山田竜城博士が、「倶舎論のアゴンに関する引用文の殆んどすべてが現存四阿含の中に見出される」から、「われわれは躊躇することなく、有部の四阿含と仮に名づけたものも、実は異派所伝のアゴンと、多く相違しないとこたえ得るであろう」と説く（『大乗仏教成立論序説』二七頁）のは、博士自らも言われるように、少し「厳密性を欠くかも知れない」のであって、その意味はただ、「現存アゴン」が「異った部派の所属で」ありながら、全体として言えば、「部派以前に存した一般的要素を」かなり「よく保っている」と考え得る、ということであろう。

アビダルマ論師自身も、すくなくとも倶舎論・順正理論が述作される時代になっては、部派によって所伝の阿含に相違があることを、はっきりと意識していた。化地部経（『倶舎論』一一、一二a）、化地部契経（一二、一六a）、飲光部経（一三、一七b）、大衆部契経（一九、一九b）、上座所持契経（大正二九、六〇〇a）、余部経（四、四八a、五a）などの句はしばしば見出される所である。倶舎論定品（一八、七b）では、経部が楽は心受のみであるというのに対し、有部は身・心受共にあるとして、それを証する経を引くが、経部はそれを駁して、「〔他の〕諸部の経にはただ『心〔受〕』とのみあるのであって、有部の経はそこに『身』の語を附加えたのだ」とまで言って

いる。また、順正理論巻一（大正二九、三三〇ａｂ）では、「非仏説者、経亦応爾、諸部経中現見文義有差別故。由経別義、宗義不同。謂、有諸部、誦『七有経』、彼対法中建立中有。如是建立漸現観等。『諸学根本異門』等経、説一切有部中不誦。『撫掌喩』等衆多契経、於余部中、曾所未誦。雖有衆経諸部同誦、然其名句互有差別」云々と述べている。

そうとすれば、有部アビダルマ諸論が所依とした有部の阿含の形態を明らかにしようとすることは、意味の無いことではない。

シャマタデーヴァ註所引の経　有部の阿含がいかなるものであったか、すくなくとも、世親が倶舎論を述作するに当って依用した阿含がいかなるものであったか、を推測する手懸りは存する。シャマタデーヴァ（Śamathadeva）による倶舎論註がそれである。シャマタデーヴァその人についてはほとんど何も知られていない。その述作として伝えられるものも、チベット大蔵経丹殊爾に収められるこの倶舎論註 Upāyika-nāma-Abhidharmakośaṭīkā（東北 No. 4094, 影印北京版 No. 5595）ただ一篇である。これは ṭīkā と名づけられてはいるが、通常の註釈書ではなくて、先ず、倶舎論の中で、阿含経典より（時には論書より）の引用であると見られる部分について、一々その所引の文・句を挙げ、次にその文・句を含む原経典の全文またはその一節（khaṇḍa, sūtrakāṇḍa）を掲げる（または単に経題を挙げ、あるいは経の属する篇・品の名を挙げてその所在を示す）、という仕方によって成り立っている特殊な論書である。（時には、その文・句が直接経典より引かれたものでなくても、阿含中にそ

の文・句に関連して重要な用例がある場合には、それを示すこともある。）したがって、その内容の大部分を成すのは阿含の経文であり、この論書は、それによって倶舎論本文の理解が助けられるということよりも、それが未知の阿含経典の資料を豊富に（シャマタデーヴァ註中に含まれる阿含経典の総量は、いくらかの重複を見込むとしても、凡そ倶舎論の分量を下らない）提供するという点において、一層大きな意義をもつものであると考えられる。そこに見られる阿含の形態が、そのまま世親依用の契経のそれと同一であると、ただちに決めつけてしまうことは早計であるにしても、少くとも、極めて近い関係にあると考えることは自然であろう。とすると、この論に包含されている阿含経典を整理して見れば、われわれはそこに、今は失われた説一切有部所伝の阿含経の、少くとも一つの形態を、ある程度まで明らかにし得るであろう、という希望がもてる。

しかし、実際は、この究明は仲々容易でない。シャマタデーヴァが経典の文を挙示するとき、その経題を明らかにしていることは寧ろ少い。ある時は、「長阿含の第九経に」（倶舎論一九、一七b所引）とか、「Śrāvakavyākhyāna 中の第十三摂偈の第三経に」（二、七b）とか、「Vibhaṅga-Saṃgraha の第二経に」（一〇、一〇b）とかいうように示し、ある時は単に‘Śrāvastyāṃ nidānam’とか‘evaṃ mayā śrutam’とかの句で経文が始ってしまい、経題も経の所在も示していないこともある。したがって、それらの経を、現存の漢・パの阿含と比較して、対応するものを見出すにも、時に、甚だ困難を感ずるのである。

シャマタデーヴァ依用の中阿含のみについては、かつて論究した（山口博士還暦記念印度学仏教学論叢、一五五―一六一頁）。その結論は、現存の有部の（と考えられている）中阿含経が、シャマタデーヴァ依用の中阿含と、い

ちいちの単経の経題からいっても、全体の組織からいっても、個々の経の内容からいっても、極めて親近の関係にあり、両者は、同一原本よりの異訳と見得る程ではないにしても、明らかに同一系統の、しかも極めて類似した異本と見ることができる、という点にある。

中阿含以外の阿含については、なお確かな結論に到り得ていない。断片的に知り得ることを記せば、

(1) シャマタデーヴァ依用の阿含には第五阿含があったらしい。

(「、一〇a「義品中如是」に対して、「Kṣudraka の Arthavargīyasūtra 中に説く」という。Kṣudraka Āgama とも Kṣudraka Nikāya とも言っていないが、それがパーリの Khuddaka Nikāya に相当するものであることはおそらく間違い無い)

(2) 雑阿含については、現存漢訳と単経の経題において時に一致する。

(例えば、一、九bや二、七bにいう「契経」を、シャマタデーヴァは lag pa brdabs pa'i dpe'i mdo であるといい、それは漢訳雑阿含経第二七三経、手声喩経に相当する。パーリ相応部にそれに相当する経は欠けている)

経の組織においても時に極めて近い。

(例えば、二、一五bに引く経について、シャマタデーヴァは「六処品の第二摂誦の第一摂偈」として brtson dan ggan dan yan dag ldan / ma rig sbrul kyi so dag dan / thos dan kā-tyā-ya-na dan / san tsogs dga' ba'i dban po'o / を掲げ、ここの経典はその中の kā-tyā-ya-na である、と示しているが、この摂偈に挙げる経の中、ggan=anya=余が雑阿含経第二四九経、yan dag ldan=samprayukta=繋が同第二五〇経、ma rig=avidyā=無明が同第二五一経、sbrul (kyi so dag)

＝sarpa〔-danta ?〕＝蛇が同第二五二経、一つとばして ka-tyā-ya-na＝迦旃延が同第二五五経であることは間違いない）

また、パーリでは相応部に摂められていない経が漢訳では雑阿含経中に見出される場合、シャマタデーヴァにおいてもそれは雑阿含所摂となっている。

（例えば、一、一六b「諍根有二」の句について引く bram ze lag na dbyug can＝執澡灌枝梵志経、雑阿含第五四六＝A II, 4, 6）

このような点から、現存雑阿含は、やはり、かなりの程度に、シャマタデーヴァ依用の雑阿含と類似している、と考えられる。

(3)　シャマタデーヴァ依用の長阿含は現存漢訳長阿含と全く構成を異にしている。

（例えば、一、一b「仏法」の語に関して「長阿含の最後の摂偈の〔中の〕経中に」とあるのは、漢訳では自歓喜経に当り、長阿含三十経中の第十八経である。一九、一七b「諸契経中」について「長阿含第九経中に」とあるのは、現存長阿含のどの経にも該当しない）

第三節　有部諸論書の位置づけ

1　概　観

三つの発展段階　以上、アビダルマの起原を探り、阿含経典のもつアビダルマ的性格と、その中に見出されるアビダルマ的要素と、について考察した。それは、やがて論蔵が経蔵から別立される素地となったものである。そこで次に、そうして経蔵を離れて独立した有部アビダルマ論書の、倶舎論に至るまでの展開の歴史を大観して、倶舎論の背景をなしている多数の論書をその発達の段階によって大別し、正しく位置づけておくことは、倶舎論の内容をなす思想の、「成立史的」研究の、前提となるものである。

有部の論書は、倶舎論とその註釈類を除けば他はほとんど漢訳だけ（例外として、(1)施設論は完全なテキストとしてはチベット訳のみにあるがその一部、すなわち、因施設と呼ばれる第二章の大部分は漢訳にも存し、(2)入阿毘達磨論はチベット訳にも存し、その註釈 Sārasamuccaya はチベット訳のみに存し、(3)阿毘達磨灯論頌とその釈とは梵文のみに存する。衆賢の顕宗論がチベット訳にもあるとするのは東北目録以来の誤まり）にではあるが、ずいぶん多量に現存する。それら諸論の上には、内容からしてかなり明らかに段階的な発展の迹が認められ、その発達の間に、阿含の経説が有部的な色あいに色づけられながら、やがて次第に体系的思想として纏め上げら

れて行く過程を、たいへんよく見取ることができる。だから、個々の論書について genetisch にその成立順序を確認し、その成立年代を確定することは、（ことに初期・中期の論書においては）必ずしも容易でないけれども、諸論を通観して、その上に logisch に発達の段階を認めることは、けっして難しくないと言ってよい。

まず、有部の論書を大別して、三期に配することができよう。第一は、経蔵中にすでに見られるところの教法の組織立てや解釈、すなわち先にいう「阿含の中のアビダルマ」あるいは「阿含中に存するアビダルマ的傾向」、の直接の延長と見るべきもので、集異門論・法蘊論などがそれである。第二は、その後を承けて、説一切有部独特の教説を次第に発展させたもの、すなわち先に序説（九ページ）で述べた第二段階までに相当する諸論であって、識身・界身・品類・発智・大毘婆沙などを挙げることができる。第三は、その教説を、一貫した体系のもとに組織化した阿毘曇心・雑阿毘曇心以下の論書で、まさしく、序説にいう第三段階に相当する。

発智・六足　集異門・法蘊・施設・識身・界身・品類の六論を六足論として、身論たる発智論の六つの支分を成す、とする考え方は、「長くシナ・日本の研究者をも支配して来たが、もし発達史的にアビダルマを見ようとするならば」それらを倶舎研究のための「補助学」の如く考える先入主から、脱却しなければならぬ」（山田、『成立論』八五頁）ことはいうまでもない。しかし、この考え方は、いったい、何時頃、どのようにして生じたのであろうか。

七論自身はそれについて何も語らない（『集異門足論』『法蘊足論』というような題号はもちろん本来のもの

ではなく、「発智・六足」という考え方が生じてから、それに支配されて、足の字を加えたものに相違ない)。大毘婆沙論もそれを語っていない。有部派内で、発智論が代表的な論書として重んじられたことは事実であるけれども、玄奘訳倶舎論・順正理論などが「本論」とか「根本阿毘達磨」とか呼んで引用しているものは、必ずしも発智論には限らない。品類論であることも多いし、識身論などのこともある(渡辺楳雄、『有部阿毘達磨論の研究』五七―八二頁)。そこに、特に発智論を、「本論」あるいは「身論」として、六つの足論と対比して取扱っている趣きは無い。*すなわち、有部のアビダルマ論書自体には、〝六足・発智〟という考え方は見られない、というべきである。

大智度論にいう「六分阿毘曇」(巻二、大正二五、七〇a)や「六足阿毘曇」(巻一〇〇、大正二五、七五二b)は、多分いわゆる六足論を指すのであろうが、その箇処の記述には不明瞭な点が多いから、そうと確認できないし、その「六分阿毘曇」と「発智経八犍度」との関係も、そこでは必ずしもはっきりしない。成実論に見える「六足阿毘曇」(大正三二、二九七c)「阿毘曇六足」(三一八c)も、同様に、おそらくいわゆる六足論を意味するのであろうが、「阿毘曇身」(三二〇a)というのが発智身論を指すかどうかはかなり疑わしい。そうすると、やはり、第四世紀の終り近くにシナで書かれた漢訳八犍度論に対する序文の中に、罽賓沙門曇摩卑の言として伝えられている「八犍度是体耳、別有六足可百万言」(大正二六、六八七a)という言葉が、「発智・六足」という考え方の「明文として示される最古の文献」(山田、『成立論』八五頁、Cf. J. Takakusu: JPTS 1905, p. 73 f.)といわねばならぬ。けれども、その考え方がシナ・日本の仏教においてしか見られないというのでは決してない。称友疏には

明瞭に現われている（Yaś p. 9, l. 11 f.; p. 466, l. 11 f.）のであるから、インドにおいて行われていたことは疑いない。もっとも、チベットに伝わった伝承の中には、七論を枚挙しても、それを身と六足という関係には理解していないものもある（Bu-ston; History, I, p. 49, 50, Cf. Mvy Nos. 1415-1420.）から、インドにおいて、この考え方が常に一般的であったとばかりは言えないのである。

大毘婆沙論から顕宗論に至る諸論の中に引かれる有部論書が、ほとんど、界身論を除く五論および発智論に限られている事実は、確かにそれらの論の重要性を証しているが、しかし、それだからといって、「六足発智七論」が有部の「最権威的な一団の諸聖典」（渡辺、上掲書四四頁）であったとは考えられず、この「六足・発智」という考え方は、特に、有部論書を成立史的に見ようとする場合、余り意味をもたぬものである。

＊　顕宗論巻一（大正二九、七七九b）には「発智等諸論」とあるが、それを「発智・六足」を指すものと決めつける（渡辺楳雄『有部阿毘達磨論の研究』三四、三五頁）のは、速断である。

2　第一期の論書

集異門論と法蘊論　集異門と訳された語が Saṃgīti-paryāya（Yaś p. 11, l. 25）であって、この論が Saṃgīti〔-paryāya〕-Sūtra（D No. 33 Saṃgīti-Suttanta, 長阿含第八経衆集経、大正 No. 12 大集法門経）の内容を布衍解釈したものなることは、論を俟たない。この経の諸本の内容比較や、それら諸本と集異門論および他の諸経・論との対

照は、渡辺楳雄博士によって剋明になされている（『国訳一切経毘曇部一』一一―三三頁、『有部阿毘達磨論の研究』四九頁以下。Saṃgīti S. の諸本の内容比較は山田、『成立論』四〇頁以下にも見える）。この論は、阿含の中の一経を取り挙げて、そこに纏めて説かれている内容の一々に、詳しい註釈を与えたものであるから、もっとも直接的な阿含の延長と見ることができ、論蔵が経蔵より分離独立する、原初の、一つの形態を、はっきり示している。実際、É・ラモートはそれを「Saṃgīti Sūtra の少しばかり変形した改訂版（une recension）である」という言い方をしている（Histoire, p. 206; Cf. 仏訳倶舎論、Introduction p. XLII）程である。

法蘊論は、集異門論のように特定の一経を註釈する形をとっているものではないが、経蔵中に説かれている主要な教説を取出して、それを二十一品に纏め、同様に分別解釈を与えたものである。ラモートは「祇園精舎で説かれた経典に、他の経よりの引用によって手ばやく註釈を施したものの、集成である」と言っている（Histoire p. 206; Cf. 仏訳倶舎論、Introduction p. XXXVII）が、祇園で説かれたということが別段特別の意味をもっているわけではないと思われる。また、広釈の部分はもちろんすべてが他の経典よりの引用のみによって成されているのではない。明らかに他経よりの引用と見える部分は、むしろ広釈のごく一部である。二十一品の中、雑事品・根品を除く他の諸品における教説は、いずれもそのままの内容を、経蔵中の纏った記述として、見出すことができる。* また、雑事品は経蔵中に説かれた煩悩七十八種を一処に纏めて解説したもの、根品は同様に根についての所説を二十二根に纏めて説いたもので、これらとても、七十八種の煩悩や二十二根に纏めて一つに説く仕方は、経蔵中に見出されないにもせよ、それら煩悩や根の一々は、すべて、経蔵中の諸処に散説されているのである。

＊「国訳一切経毘曇部三」九―一二頁。

その特徴　だから、これら二論は、木村博士のいわゆる「経の解釈としての論」である。また、ラモート師のいう「〔阿含の中の〕問答書的な経典に非常に近い（très proches des Sūtra cathéchétiques）もの」である。木村博士は、この期の論書のもつ特徴として、(1) 既に契経の形を離れて阿毘達磨論として成立しながらも、いまだ全く経説を脱し切れないで、寧ろ其の註釈書（あるいは、時にはむしろ、其の〃改訂版 recension〃というべきか）たるの地位を示していること、(2) その論究法において阿毘達磨的題目を取扱ひながらも、未だ諸門分別にまで進まなかったこと（諸門分別は全く見られないのではない。例えば集異門論巻一、「食」「行」の項、大正一六、三六七c～三六九a）、(3) その思想傾向において既に部派的色彩を帯び始めながらも、未だ著しくなく、寧ろ諸派共通の論書に近かったこと（法蘊論と舎利弗阿毘曇論とヴィバンガとが、所伝の部派と異にしながら、内容において、また全体の構成にいて、共通する所の多いことはしばしば指摘されている。渡辺、「国訳一切経毘曇部三」法蘊足論解題。山田、『成立論』六九頁）、を挙げている。さらにそれに加えて、(4) ともに仏の直弟子に帰せられている、ということを挙げてもよいであろう。

施設論の問題　多くの学者は、施設論をも、この二論に加えて第一期の論書として数えようとする（Lamotte: Histoire, p. 206; Frauwallner: WZKSO 1964, p. 71, l. 2f; 山田、『成立論』八七頁）。たしかに、(2)(3)(4)の項目は施設

論にも同様に該当する、といえる。ただ、(1)に関してはやや事情が異るといわねばならぬ。現形について考える限り、施設論は集異門・法蘊両論ほどに経と密着した形をもっているとはいえない。経の recension といえる程に経典に密着した形は、同種の問題を扱った論書としては、むしろ真諦訳立世阿毘曇論の方に、それが見られる。すなわち、立世阿毘曇論の上には、経典の面影がなおはっきり認められる。大楼炭経・長阿含第三〇世記経・起世経・起世因本経ら一連の経典（ラモートのいわゆる Sūtra cosmologiques）から、立世阿毘曇論への展開は、上述のように（三四頁）、「ただ一歩の前進」と言ってよいであろう。まさに衆集経から集異門論への展開と対比されるものである。ところが、経中の所説から施設論の現形への展開の上には、もう少し大巾な進展を認めねばならぬ。それは経典と立世阿毘曇論と施設論とを比べて見れば、一見して明らかである。

ただ、大智度論巻二（大正二五、七〇a）に「分別世処分（此是楼炭経、六分中第三分作）」とあるのを、施設論についての関説であると認め、施設論の原形態は楼炭経そのままといえるような、あるいは楼炭経の 'une recension' といえるようなものであったと考えるならば、そのような原施設論は、集異門論・法蘊論と並べて、第一期の有部アビダルマ論、すなわち経の延長としての論、の一としてランクし得るかも知れない。しかし、施設論の現形について見る限り、それはやはり第二期の論と考えるのが至当である。

法蘊論の検討　集異門論が「もっとも直接な阿含の延長」であるのに比して、法蘊論は、それより幾分距離がある、と言える。すなわち、等しく第一期の論書とは言いながら、集異門論と法蘊論との間に、多少の差違を認めなくてはならない。というのは、法蘊論の内容を一つ一つ取り上げて見れば、全く経説の採集とその広釈に外な

らないけれども、五学処に始まって十二縁起に終る二十一品の組織は、そのままのものを経蔵に見出すことが難いからである。フラウワルナーは言う。「集異門論が古いアビダルマの伝統の中に全く止まっているのに対し、法蘊論は極めて特徴ある興味深い述作である。〔プサン、ラモートらは〕それをただ諸経典の一集成と見ている（上述四五頁）が、それでは、ただ此の論の形態を示すだけで、実質を示すことにならないから、誤解を生ぜしめることになる」と（WZKSO 1964, p. 73）。

法蘊論の内容は三部に大別される。(1) 学処品第一から覚支品第十五までと、(2) 雑事品第十六と、(3) 根品第十七以下と、である。

(1)が修道に関する教説の列挙であることは一見して明らかである。修道についての教説を列挙する型式の代表的なものとしては三十七道品がある。この型式は既に阿含において成立している。「三十七道品」の語自体はパーリ経蔵には見えない（漢訳には諸処に見える。Cf.「大正新脩大蔵経索隠阿含部」四四六頁）が、四念処乃至八正道の七種の教説を一連に挙げる仕方は、漢・パの経蔵に共通して、しばしば見出され、既にはっきり固定した形を示している。法蘊論はもとよりそれに無知ではない。巻八（大正二六、四九二a）に、四念住乃至八支聖道を連ね、さらにそれに続けて、四正行・四法迹・奢摩他・毘鉢舎那と列挙し、以上が「応脩法」である、という。三十七道品に四道・四法句・止観を列ねる仕方は漢訳雑阿含（大正二、一八四c、二一三c、二二一c、ここに「正観」とあるのは「止観」の写誤）に見え、法蘊論巻八はそのような仕方を承けているに相違ない。このように、阿含以来固定している三十七道品の次第を知りつつも、それには拠らず、五学処乃至七覚支という次第を法蘊論がとったの

は、何に由来するか。それは、漢訳雑阿含の道誦（椎尾新訂第五誦、国訳一切経阿含部一、四一三頁以下）の順序にも、パーリ相応部第五 Mahāvagga の順序にも由らぬ。四預流支から四修定までの四の法数による教説の配列は、法数によるどの経説の四法の項目の次第にも由らず、集異門論の四法品における次第にも由らぬ。法蘊論における修道に関する教説の配列には、いかなる先蹤も見出せず、全くこの論に独自な新規なものであると考えられる。また、(2)雑事品における煩悩法の羅列の仕方も、(3)の二十二根・十二処・五蘊・諸界・十二縁起と列ねる次第も、同様に、この論に独特なものである。

だから、全体として、五学処より十二縁起に至る二十一品の組織は、法蘊論に初めて見出されるものだと言える。それがそこに成立すると、一つの定型となって、次には品類論第七弁千問品（大正二六、七三三a、衆事分阿毘曇論第七千問品、大正二六、六六三a以下）に、「二十事」（二十一品の中、預流支品・雑事品・縁起品を除いた十八品に、その前九品の総括と後九品の総括とを加えたもの）として承け継がれることになったのである。

和辻博士のように、(1)の十五品の配列は、修道段階論とでも名づけるべきもので、修道に関する諸種の教説を集めて、「それらをただ羅列するだけでなく、それらの間に一定の上下の序列を与えている」（『和辻哲郎全集』第五巻、三二〇頁）のである、と考えるのは、十五品の次第に余りにも巧みな意味づけをし過ぎた感がある。第一品から第五品までにはともかくそのような段階を認め得るけれども、第六品以下にも、同様に「一定の上下の序列」を見得るというのは、強弁になろう。法蘊論は、まだそれ程に論理的な筋道を立て通すには至らなかった。ただ、おそらくは実践教授の便宜上から、現在見られるような独自な品の順次を立てた点に、同じ第一期の論書

ながら、集異門論より一歩進んだものを認め得るのである。

3　第二期の論書

概　観　この期の論書は、さらにその性格の上から、およびその発達の度合の上から、(1)識身・界身・施設、(2)品類、(3)発智・尊婆須蜜菩薩所集、(4)大毘婆沙・鞞婆沙、(5)甘露味の五類に分けて考えられる。

識身論・界身論・施設論　(1)の諸論は、木村博士のいわゆる「問題を分担」して考究した論書である。識身論における心識に関する種々の分別、界身論における心・心所の解釈、チベット訳施設論世間施設における世間論の集成は、(2)品類論における十智・九十八随眠の分別解釈と共に、来るべき有部の教義体系の完全な構成のための大きな貢献であった。

これら諸論において著るしいのは、法数的に纒められた諸法の記述と、その一々の法の間の関係についての細かな分析と、である。法数的に纒められた諸法とは、三不善根・四暴流・五蓋などの煩悩法、五学処・四証浄・四神足などの修道の項目、蘊処界の如き諸法の分類など、阿含以来纏められているものの外に、有部に独特な、十大地・十大煩悩地などの心所の分類（界身論巻一）、三界繋・五部の分別による十五心の分類（識身論巻五）、三界繋・三性・有漏無漏の分別による十二心の分類（同巻六以下）などが数えられる。それら諸法の間の関係の分析

とは、法相互の相応・不相応、成就・不成就、摂・不摂の分別、因果関係の分析、随眠の随増・不随増の分別などであって、第一期の論書に比して、甚だしく煩瑣精緻の度を加えている。このような諸法の分析的な観察の進展によって、有部のアビダルマの術語の意味内容が厳密に規定され、もはやたやすく動かすことのできぬ程になったのである。

品類論　品類論については、三つの点に注意せしめられる。一はこの論の現形態はいくつかの論の集成の結果ではないかということ、二はこの論のどの部分が有部アビダルマ教学に新たな進展をもたらしたかということ、三はこの論において五位説が始めて見出されることの意味をどう考えるかということ、である。

(1)　安世高訳阿毘曇五法行経・法成訳薩婆多宗五事論および法救造玄奘訳五事毘婆沙論（大正 Nos. 1557, 1556, 1555）の存在は、品類論の第一品がそれだけ別行して伝えられていたことを証している。阿毘曇七法行経・阿毘曇九十八結経が安世高によって訳されたと伝えられているが、それがもしそれぞれ品類論第四・第五品に相当したものであったとすれば、これらの諸品も別行していたことになる。大智度論巻二（大正二五、七〇a）に「六分中初分八品、四品是婆須蜜菩薩作、四品是尉賓阿羅漢作」とあるのは、この論が一人の著者の手に成ったのではないと考えられていたことを示している。一人の手に成ったか、何人かの論師の作であるかはともかくとして、この論を構成する八品が、それぞれ独自の主題を取扱い、各品相互の有機的連関はほとんど見られないことから、八つの品をただ寄せ集めた 'ein Sammel-werk'（Frauwallner, WZKSO 1964, p. 192）であって体系的な論述でな

い、と見ることは至当である。

(2)　八品の中、第四弁七事品は、界身論の内容をなす心所の分類に十大善地法を加えて少し改良し、それと蘊・処・界との摂・不摂、相応・不相応の分別を与えたものであって、全く、界身論の改訂増補に過ぎない、といってよい。第六弁摂等品とそれの続篇である第八弁決択品は、集異門論をふまえている。もっとも、これらの品ではかなり新しい展開があって、集異門論の単なる増補とはいえない。集異門論の掲げる法数の中、二法の部分では項目が著るしく増広され、三法以後の部分ではかえって大きく省略されている。そしてそれらの法数によって数え挙げられる法の一々が、蘊処界のいくばくによって摂せられるか、十智のいくばくによって知られるか、六識のいくばくによって識られるか、いくばくの随眠を随増せしめるか、などの分別を与えるのであるから、この二品は、集異門論の所述を基にして、その上に新たな法の分析的観察を加えたもの、というべきであろう。第七弁千問品は、上述（四九頁）のように、法蘊論の二十一品の組織の一部だけを改めてできた二十事に対して五十門、すなわち五十種の法の分別の基準を立てて、諸門分別を行うものである。したがってこれは、甚だ複雑煩瑣ではあるけれども、ほとんど法蘊論の内容の分析に外ならないと言える。以上の四品が先行の有部論書に大きく負っているのに対して、残りの第一、二、三、五の四品には、品類論が独自に示した新らしい進展の跡が見出される。第一弁五事品における五位の法の体系、第二弁諸智品における十智、第三弁諸処品（及び弁摂等品・弁千問品）における諸門分別、第五弁随眠品における九十八随眠説、がそれである。五位説および諸門分別については後にくわしく考察するであろう。

(3) ただ、五位説については、ここでも少し触れておく要がある。それは品類論における五位説の「創唱」（山田『成立論』四一一頁）が甚だ有名で、学者がこれによって、品類論において有部アビダルマの「画期的な発展」（和辻、仏教哲学の最初の発展、『全集』巻五、三三二頁）を見ようとすることについてである。有部アビダルマの中心教説であるダルマの理論の中で、五位説がもつ意味はいうまでもなく非常に大きい。教法の解釈・整理から、「包括的・組織的な原理論の探究」という新段階への、それは一つの「本質的な進展」（フラウワルナー、WZKSO 1963, S 33-35）と言ってよいであろう。しかし、五位説が、品類論において創説された、あるいは世友なる一論師によって創唱された（山田、『成立論』九七、四一二頁）、というように考えることは、正しくない。のちに詳しく説くように、集異門論や法蘊論の中に、すでに五位説を形造るに必要な考え方が、明らかに現われているからである。品類論は、ただそれをはっきりした形で説き示した最初の論書と見るべきものである。

発智論・尊婆須蜜菩薩所集論　発智論は、雑・結・智・業・大種・根・定・見の八蘊に分って、あらゆる問題を論じ、有部教義を一論に結集した。分量からいっても、先行の論書のどれよりも多い。単に教説を結集したというだけでなく、新しい発展にも貢献した。六因説や、十二縁起の「胎生学」的解釈などは、この論に至って始めて、明らかな形で説かれる教説である。「法の理論」の発展の上からは、特に結蘊の十門納息中に説かれる四十二（八犍度論では四十、阿毘曇毘婆沙論では四十一）法が、学者によって注目されている（山田、『成立論』八二頁、一〇八頁。福原亮厳、『有部阿毘達磨論書の発達』一七四頁以下。フラウワルナー、WZKSO 1963, S 29.）。

有部の論書で「本論」「根本阿毘達磨」などと呼ばれるのが、この論ばかりでないのは上述（四三頁）の通りであるが、この論の場合がやはり最も多いから、有部派内で、この論が代表的論書として認められていたことは疑いない。仏世尊によって諸処に散説された阿毘達磨を迦多衍尼子らの諸大声聞が結集安置したのが阿毘達磨論書である、という有部の伝統説（大毘婆沙論巻一、大正二、七、一b。倶舎論一、三a）も、有部派内のこの論の地位を物語るものである。

発智論は、有部教義の全般に亘る集録であるが、その叙述はけっして十分に組織的ではない。八蘊の立て方にしても、大毘婆沙論（巻二、大正二七、七b）がそれを意味づけているような順序次第を追った、構成的叙述の意図が、最初からあったとは、到底考えられない。まして、そこに「四諦観を根底とした論書の組織」（福原、上掲書一八五頁）を見得ようとは思われない。発智論全体の構成は、なお、ただ関係のある論題を、なるべく一箇処に論じた、という段階に留まっている。

この点では、発智論は尊婆須蜜菩薩所集論と同一の段階にある。これは聚犍度乃至偈犍度の十四章に分って、それぞれ相応の論目を挙げて論じているものであるが、そこに包括的・体系的な要素は見られず、広く問題を集録して羅列したに留っていて、明らかに体系的な意図をもって著わされた心論以後の論書とは、明瞭に区別されるものである。婆須蜜論は分量から言っても発智論より遙かに小さいし、有部派内での地位から言えばもちろん発智論と比較にならないけれども、論書発達の段階からいえば、この二論は並べて考えられてよい。

発智論には異訳八犍度論がある。二つの訳本の間には、いくぶんの所伝の相違が見出され、それは有部内の分

派の主張の相違を反映していると、考えられている。大毘婆沙論と旧訳阿毘曇毘婆沙論との間にも、同様な事情が考察されている。*しかし、今主として論書の段階的発展の相を見て行こうとする場合、その点の考慮は重要なものではない。

* 木村『阿毘達磨論の研究』二〇五頁以下、西・坂本「国訳八犍度論解題」、国訳一切経毘曇部十八、九頁以下、西「有部宗内における発智系・非発智系の諸種の学説及び学統の研究」(「宗教研究」新一一―四、五)、渡辺『有部阿毘達磨論の研究』第二篇第三章、第四篇。

大毘婆沙論・鞞婆沙論　大毘婆沙論はいうまでもなく発智論の浩瀚な註釈である。このような註釈が造られたところにも有部派内での発智論の地位が示されていると言えるし、また逆に、このような註釈が書かれたことによって、有部派内で発智論の地位が揺ぎなくなった、とも言えよう。

この尨大な量の註釈によって、論題の分化はますます進められ、考察はいよいよ精密になった。それは単なる発智本論の註釈であるばかりでなく、「随応論」として、本論に無い新しい問題を数多く取上げて論じている。また、自派内の種々な異論や、他部派の説を、無数に引用していて、有部教義の、可能な限りの集大成と言ってよい。

一例を挙げれば、発智論の冒頭に、「云何世第一法?」と問いを起し、それに答えを与える一節は、玄奘訳にして七十字余りの文章に過ぎないが、それに対する大毘婆沙論の註釈は、同じ玄奘の訳において巻二の全部と巻

三の一部を占めるから、字数にすれば八千字を上まわる。その中、「何故経中世尊先説世第一法?」（大正二七、五c）という設問に対しては、実に三十三種類もの答えを挙げて、あらゆる考え方を網羅しているのである。単に世第一法とはいかなるものかを解説するに留まらず、その法とその法の得との関係、その法と四念住との関係、その法と四縁との関係など、関連するさまざまな問題まで細かく論じている（大正二七、一〇c―一一a）。そこに名前を挙げて引用する論師・異派の説だけを数えても、妙音・法救・覚天・旧阿毘達磨者・分別論者・経量部・犢子部・相似相続論者等々の名を見出すことができる。もってこの論の相貌を知り得るであろう。

大毘婆沙論の註釈の仕方は、発智論の本文を平等に遍ねく註釈する、というものではない。重要な問題と認めたものには特に多くの巻を割き、そうでないものははなはだ簡略に取扱っている。そういう点にも、大毘婆沙論が、発智論より出でて新たに開拓したものが示されている。

その顕著な一例として、上述（五三頁）の、十門納息の四十二法（大毘婆沙論では「四十二章」）の解説を挙げることができよう。十門とは(1)四十二〔法〕、(2)〔その〕随増、(3)二縁、(4)無間、(5)有〔尋伺〕、(6)根〔相応〕、(7)成就、(8)不成就、(9)〔遍〕知、(10)〔滅作〕証である。玄奘訳発智論の十門納息は大正大蔵経にして八頁弱（全発智論の十五分の一強）であるが、その中、(1)は、四十二種の法の名目を挙げるだけであるから、六分の一頁をも占めていない。ところが、大毘婆沙論の十門納息は、玄奘訳にして二二巻、大正大蔵経にして一一三頁（全体の十分の一強）もあるが、その中、(1)についての広釈が一五巻を占め、(2)――(10)に関する部分は全部で七巻を占めるに過ぎない。しかも、(1)についての一五巻に含まれているのは、四十二章の中、二十二根乃至十遍処という二十

二章についての広釈だけであり、他の二十章についての釈は、別な箇処に（八智乃至三重三摩地については智蘊の中に、三結乃至九十八随眠については同じ結蘊の不善納息の中に）説かれているのであるから、この大毘婆沙論結蘊十門納息の初めの三分の二（玄奘訳にして巻七一から巻八五まで、大正大蔵経にして七六頁半）は、実に、玄奘訳発智論にすれば僅か一〇〇字ばかりの本文に対する、註釈のために、費されているのである。

だから、大毘婆沙論が発智論の框を越えた、独自な大巾な進展を示していることは、明らかであるが、それでもなお、すべて発智論の組織に依り、発智論の文意に基いて註釈するその態度はくずしていない。

尸陀槃尼の鞞婆沙論は、不完本であるが、十四巻に訳出されたものの内容は、ほとんど、結蘊十門納息の四十二法の部分の註釈に外ならない。大毘婆沙論に比較して見れば、その巻四六――巻五〇（三結乃至九十八随眠を明かす）、巻七一――巻八五（二十二根乃至十遍処を明かす）、巻一〇四――巻一〇六（八智・三三昧・三重三昧を明かす）、および巻六九、七〇、一二〇（中有および四生を明かす。この部分のみ、四十二法の解説の外である）に相当する。内容も性格もきわめて大毘婆沙論に近いから、論書の発展段階としても、同じあたりに位すると見て支障は無い。

阿毘曇甘露味論　これは上下二巻の小論典であるが、たしかに一つ進んだ段階にある。有部教義の組織化・体系化という点から見ると注目すべきものである。

その内容は有部の教説の全般に亘る簡略な叙述である。中に、五果説を見るも極微説を見ない点から考えて、その成立は発智論と大毘婆沙論の中間に位すると、推測する。布施持戒品から雑品に至る十六品の組織は、なお

十分に整合を得ているとは言えないけれども、発智論の八蘊や、尊婆須蜜菩薩所集論の十四犍度に比べれば、羅列的なものから統一的組織的なものへという方向に、一歩前進した形に在ることが判る。発智論の形態から、次に述べる阿毘曇心論の形態へと移り行く、その中間に在ると言えよう。この論の第二、三、七品は倶舎論で言えば世間品に、第四業品はそのまま倶舎論の業品に、第五陰持入品は界品に、第六行品・第八浄根品は根品に、第十、三十七無漏人品は賢聖品に、第十一智品は智品に、第十二禅定品は定品に、それぞれ対比することができ、倶舎論の組織の原型である阿毘曇心論の組織の、さらにもう一つ原始的な形をここに見得るのである。

4　心論以後

阿毘曇心論における七品の組織　法勝が、界・行・業・使・賢聖・智・定の七品（補遺として契経・雑の二品、附録として論品、合わせて十品）によって、複雑多岐に発達した有部の思想を組織立てたことは、本偈とそれに対する長行釈という論書形式を新たに採用したこととともに、説一切有部の思想史上に第三期を画する、特筆すべき仕事であった。それは確かに、品類論における五位説の提示より遙かに画期的な功績である。この七品の分け方は、明らかに先行の発智・尊婆須蜜らの論の品の分け方と類を異にしており、それをもって有部の全教説を体系づける、自覚的な意図をもったものである。この阿毘曇心論はしばしばアビダルマの綱要書という名前で呼ばれている。もとよりすぐれた綱要書でもあるが、それは単に広説された内容を摘要略述したサンマリーという

だけでなく、煩雑多岐な内容を、一貫した組織によって、系統立てて説いているという点で、さらに大きな意義を認められなければならない。

七品の組織について、阿毘曇心論経が説明するところによると、(1)界品は「諸法ノ相」を説き、(2)行品はその「生ノ差別」（大正二八、八三六b）を説く、すなわち「諸行ノ因縁力ヨリ生ズルヲ説ク。」次いで「世間ノ生滅ノ差別ヲ観察スルニ煩悩ト業トノ因ニ由ルガ故ニ生ズ」（大正二八、八三九c）。「彼ノ業、世間ノ因ト為ツテ種々ノ心ヲ生ズ。」そして「彼ノ業煩悩力ノ故ニ種々ノ生ヲ受ク」るのであって、その生を受けることは「煩悩ヲ離レタルニ非ズ」（八四三c）。従って、(3)業品と(4)使品とは「流転ノ次第」を説くものである。これに対して、(5)賢聖品以下は「不流転ノ次第」を明かす（八四八b）のであって、「智ハ能ク煩悩ヲ断ズルヲ以テノ故ニ」（八五二a）、(6)智品が説かれ、また「智ハ三昧ニ依ツテ無量礙ニシテ転ズ」ることあたかも「灯ノ浄油ト炷トニ依リ、風動処ヲ離レタルハ光燄不動ニシテ甚ダ明浄ナル如ク」（八五六a）であるから、(7)定品が説かれる。定は「智ノ依」（八五五c）である。もって、その緊密な組織を知るべきである。

倶舎論などにおけるその継承　この七品の組織は、心論・心論経・雑阿毘曇心論と受け継がれ、倶舎論に至って、第二行品を根品と改め（これは二十二根説をこの品の初頭に導入した結果であるが、この題名の変更は、後にも述べるように、寧ろ改悪であった）、新たに世間品を加えて、八品とせられる。そして、補遺・附録の三品（雑心論では択品を増して四品）を整理して八品の中へ摂めてしまい、別に附論としての破我品を加えて、総じて九

品の組織が完成するのである。

心論より倶舎論に至る諸論の間の密接な関係は夙に論ぜられている（木村『阿毘達磨論の研究』第五篇）。順正理論・顕宗論は倶舎論の偈頌をほとんどそのまま取り用いて、別な立場から広釈を加えたものであるから、倶舎論の組織をそっくり継承しているのはいうまでもないが、品の名前を変えて、界品を本事品、根品を差別品、世間品を縁起品と呼んでいる。破我品は除かれるが、本事品の前に序品を別出しているから、やはり九品の構成をもっている。さらに時代が下る阿毘達磨灯論（Abhidharmadīpa）までも、この倶舎論の構成は承け継がれた（ただし、第一品は「蘊処界品」、第六品は「道 mārga 品」）から、阿毘曇心論によって創められた論の組織立ては、本偈――長行釈という形式とともに、それ以後のすべての有部論書の依拠するところとなったのである。

ただ、入阿毘達磨論だけが例外である。この論の著者は明らかでない（すくなくとも、悟入と呼ばれた人で無い、とは言える）が、その成立は倶舎論と同じ頃か、ややそれに先立つ頃か、と考えられる（桜部、入阿毘達磨論の研究、「大谷大学研究年報」第十八集、一六七頁以下）。本頌・長行という構造をもたない、すべて散文の小論で、章を分たず、五蘊・三無為の八句義をもって、有部の教説を略述している。その標題通りの綱要書的入門書で、一つの特異な存在である。

5 総　括

有部論書を通観して、発達の段階を設定し、概略の位置づけをすれば、以上のようになる。そこで一方、倶舎論の叙述の内容を整理し、教説の根幹になっているものを明らかにして、それらが、発達史的に位置づけされた先行の経典および諸論書の上で、どのような展開の筋道を辿って倶舎論にまで至ったものか、その跡をできるだけ明らかにしたい、というのが、小論の当面の目的である。

第二章　倶舎論界・根品の内容

第一節　界・根品の構成

1　概観

普光（倶舎論記、大正四一、一c）は界品を「明諸法体」、根品を「明諸法用」とする。もっとも、界品については「雖亦明用、従多分説」であり、根品については「雖亦明体、従多分説」であるというのであるから、体と用とで界・根品の内容を殊別する仕方は絶対的なものではない。そこで、舟橋水哉教授はそれを修正して、玄奘訳にして前五巻（界品と、根品の前半と）は「万有論」、後二巻（根品の後半）は「因果論」であるとした（『倶舎論講義』三三頁）。いま、それをもう少し詳しく観察して、表示すれば、左のようになる。

		（本偈）	（玄奘訳）
界品	(一) 序説	一	一―三
	(二) 有漏・無漏法、有為・無為法の解説	二―三	四―八
	(三) 蘊・処・界の解説	四―七	九―一九（巻一）

(四) 蘊・処・界についての種種の問題　二〇―二八
(五) 十八界の諸門分別　二九―四八　巻　二
(六) 二十二根の解説　一―二一　巻　三
(七) 法の倶生の定則　二二―二三ab
(八) 心所法の解説　二三cd―三四　巻　四
根品
(九) 心不相応行の解説　三五―四〇
(十) 六因・五果・四縁の解説　四一―四八　巻　五
(十一) 十二心・二十心の相生の原則など　四九―六一ab　巻　六
六一cd―六五
六六―七三　巻　七

この中、(六)の二十二根論は、この倶舎論第一部（界・根品）がひたすら解明しようとする「法の理論」の体系の中で、須要なものではない。挿入された余分な議論である、と言えよう。「大きく言って、思想体系の中では全く意味の無い」ような「別のもの」を、世親が、その体系的叙述の「間にすべり込ませた」のであると、フラウワルナーは言う（WZKSO, 1963, S 20）。(七)も、いわば附け足しの論であって法の体系そのものには直接関与しない。そこで、いまその二項と、(一)の総序とを、除いて考えて見ると、残りの八項による「法の理論」の叙述は、大いに整然としたものになる。

2　「法の理論」の中の論点

(二)―(五)、(七)―(十)はまさしく「法の理論」の論述である。いくばくの法があって、それらがどのように分類されており、どのように関係しているかを明かす。いわゆる五位七十五法の体系がそこに説かれる。それは有漏・無漏法、有為・無為法、五蘊・十二処・十八界という阿含以来の諸法を、五位七十五法という有部独自の法の体系に組み替えたものと言ってよい。そこで、その「五位」の分類がどうして生れたか、「七十五法」の枚挙はいかにしてなされたか、はまず始めに考察されなければならない。次に、五位の中、「色法」はいかに考えられているかが第三の問題。心と心所と心不相応行が立てられる契機である「法の倶生」という考え方を明するのが第四。そして、それら諸法の根本的性格、すなわち一切法の「三世実有」なることと、有為法の「刹那生滅性」との究明が第五。次に、それら諸法が相互に織り成す因果関係の分析、すなわち、(十)に見られる「六因・四縁・五果」の説を検討することが第六。そして最後に、(五)(六)に見える「諸門分別」の成立過程を探れば、法の理論における主要な問題は尽くされたと言ってよい。

第二節　「法の理論」とその諸問題

1　五　位

五位の語　五位とは、いうまでもなく、色・心・心所・心不相応行・無為の五を指すが、その意味で「五位」の語を用いることは、説一切有部論書そのものの中には見られない。(大毘婆沙論巻九〇(大正二七、四六六b)には「五位」の語が使われているが、それは全く別な意味においてである。)だから、これはシナ・日本の倶舎学の伝統の中で用いられた言葉に外ならない。玄奘訳倶舎論では「一切法略有五品」(四、一a)(真諦訳倶舎釈論巻三、大正二九、一七七c、「一切法有五品」)と、「五品」の語を用いているが、その原文は sarva ime dharmāḥ pañca bhavanti とあって、「品」または「位」に当るような文字は使われていない。その外に、漢訳の論書中には、「五法」(品類論巻一、大正二六、六九二b、衆事分阿毘曇論巻一、大正二六、六二七a)、「五事」(品類論巻一、大正二六、六九二b、五事毘婆沙論巻上、大正二八、九八九b、薩婆多宗五事論、大正二八、九九五c)、「五法行」(阿毘曇五法行経、大正二八、九九八c)などの語が用いられている。法・事・法行などに当る原語があったのかどうか、あったとすればいかなる語であるか、確認できないが、あったとすれば「法」はおそらく dharma であらうし、「事」はあるいは vastu であったのかもしれない。*(補1) フラウワルナーは「五事論」の原語を Pañca-

vastuka としている（WZKSO, 1963, S 20）し、P・ドミェヴィルは「五事毘婆沙論」を Pañcavastuvibhāṣā としている（L'Inde classique II p. 447）。

五位と五蘊、五位と三科　それがいかなる語であったにせよ、この五位、すなわち色乃至無為、によって一切法を組織立てるのが、説一切有部の独特の説であることはいうまでもないが、それは明らかに阿含以来の五蘊説からの発展である。色・心・心所・心不相応行・無為の五は、まさしく、色・受・想・行・識の五蘊に無為法を加えて組織し直したものなのである。なぜならば、(1)色蘊と識蘊とはそれぞれそのまま色法と心法とに当り、(2)行蘊はこれを二つに分けて、心と相応なる行と、心と不相応なる行と、にし、(3)前者に受・想二蘊を合して心所法に摂め、(4)後者を別立して心不相応行とし、さらに(5)無為法を加えることによって、ここに五位の体系が成立したのだからである。

この経緯はすでに第一期の有部論書の上に明らかに跡づけることができる。すなわち、色蘊の内容が、(1)十色処および法処所摂の色（それらがすなわち色法の内容）であることは集異門論巻十一（大正二六、四一二a）に、(2)(4)行蘊が心相応・心不相応に分たれることは法蘊論巻十（大正二六、五〇一b）に、(5)五蘊の外に虚空・択滅・非択滅の三無為法が立てられることは集異門論巻一（大正二六、三六九c）に見られる。(3)についてだけは明文が無いが、法処について、法蘊論巻十（大正二六、五〇〇c）が、受・想の二を思・触・作意乃至結・縛・随眠・随煩悩・纏・諸所有智・見・現観と並挙し、得・無想定以下と対比させているところに、受と想とを他の心相応法

と共に心所として一括する仕方が（「心所」という言葉は使っていないけれども）見える、と言ってよかろう。

阿含に説かれた原意から言うと、一切、すなわち有情の生存を構成する内・外のあらゆるものは、因縁所生なる縁起的存在であり、有為であり、したがって無常・苦・無我なる法であった。その有為にして無常・苦・無我なる一切が、色・受・想・行・識の五蘊としても表わされ、また、眼・耳・鼻・舌・身・意の六内処および色・声・香・味・触・法の六外処などとしても表わされた。この場合、色乃至識の五にせよ眼乃至意・色乃至法の十二にせよ、それらはみな、本来、当時の一般社会に使用され理解されていた常識的な語を常識的な意味に用いたものであったに相違ない。色乃至識は、有情の心身の構成を羅列的に挙げたのであって、それによって有情の心身および環境のすべてが意味される。すなわち、識は心であって、有情の内界、主観の側、を表わす。色はいろ・かたちあるものであって、心の対象であり、有情の外界、客観の側、を（有情自身の肉体をもその中に含めて）表わす。受・想・行は識が色と、心が対象と、内界が外界と、触接して生ずる心的反応の次第を数え上げたのであって感受と取像表象と心の種々な動機づけ（saṃskāra は常に複数形であらわれる）とである。行（saṃskāra）は思（cetanā）の義に解さなくてはならない。たとえ阿含の註釈経典の中に saṃkhatamabhisaṃkarontīti saṃkhārā というような解釈があっても、それは cognate object をもってする説明的表現なのであるから、それによってここの saṃkhāra を 'Gestaltung'（Oldenberg）とか 'aggregation'（T. W. Rhys Davids）とか「形成」（和辻）とか解すべきではない。五蘊説は、このように、心と心の対象と心が対象に向った時の心的反応とを挙げて、有情の心身とその環境とのすべてを表わそうとしたものである。これに比べると、眼乃至意および色乃至

法は、主観と客観との対応が一層理解し易い。すなわち、ごく常識的に、五官と思考作用とを挙げて主観の側を示し、それぞれそれらの対象を挙げて客観の側を示して、その両方によって同じく有情の心身とその環境とのすべてを表わそうとするのである。

いずれの表現によるとしても、それは、すべてを表わすことに意味があるのである。五蘊の中の「色」が何を意味しようと「行」が何を意味しようと、それよりも、色受想行識の五つで、「一切」が意味されることの方が重要である。十二処の一一が何を意味しようと、それよりも、それら十二で内外界の「一切」が意味されることの方が重要である。五蘊にしても十二処にしても、それらは「一切」を表わすのであり、その「一切」が無常・苦・無我なる有為法たることを表わすのである点は、何ら差別が無い。

したがって、それら有為なる一切と別に、それらと並列的に考えられた無為法なるものがあり得る筈はない。無為とは、ただ、無常・有為なる一切を無常・有為なりと如実に知見することにおいて、それらに対する貪著を離れるところに現成する涅槃の異名に過ぎなかった。（例えば、相応部経典の無為相応（Asaṃkhata-saṃyutta, S iv 359 f.）では、無為は「貪欲の滅、瞋恚の滅、愚癡の滅」と定義され、それに達する道として三十七道品その他が示され、そのあとに、終辺（anta）・無漏・諦・彼岸・涅槃・離貪・解脱などの語を、無為と全く同義に用いている。）

五蘊・十二処で表わされるそのような「一切」は、もとより、有情的存在の一切を意味するのであって、有情の生存を離れてそれと無関係に考えられるものではない。先に、「有情の心身とその環境のすべて」と言ったの

はその意味である。その限りにおいて、一切はまた、そのまま、有情によって愛喜染着されている一切であり、有漏なる一切であった。阿含ではしばしば、色受想行識の五蘊はそのまま五取蘊と呼ばれている。取蘊という有漏的なあり方を外にしては、色受想行識は考え得ないのである。

しかし、一切法におけるこのような直接的端的な有為性・有漏性の把握は、やがて次第に観念的・分析的傾向に向う。経蔵の中に、すでに有為法と無為法、有漏法と無漏法、を並列的に相対せしめている立場は見出せる〔例えば、「有為・無為の法の限りより離貪せる」(It p. 88)、「云何為陰？　若所有諸色若過去……若近彼一切総説色陰。……是為陰。云何為受陰。若色是有漏、是取、若彼色過去未来現在、生貪欲瞋恚愚癡及余種々上煩悩心法……是為受陰」(雑阿含巻二、大正二、一三b、S iii 47)、「非五陰即受、亦非五陰異受。能於彼有欲貪者是五受陰」(雑阿含巻二、大正二、一四b)など〕が、アビダルマの抽象的思惟はさらにこの傾向を押し進めた。もはや五蘊はすなわち有漏なのではなく、無為は単なる涅槃の異名ではない。「一切」の中に、有漏性を離れた無漏法、有為性を離れた無為法の範疇が確立される。そこで、本来、「一切」の有漏性・縁起性・有為性をあらわす点において、何らの差別が無かった五蘊と十二処およびそれより展開した十八界〔「内の六処・外の六処の接触だけでは認識は成り立たない。確実に認識が成立つためには識なる法が作らかなければならない」と考えて、十八界が立てられる時、もはやそれは無我・無常をさとるための施設ではなく、個体の成り立ち、一切の存在の成り立ちを、分析的に知るという、明らかに知的興味よりする追究、すなわち明瞭なアビダルマ的傾向を示している。Cf. 山田、『成立論』九八頁〕との間に、意味の差別が見られることとなる。すなわち、因縁所生なる有為法にあい

対して、因果関係の支配を受けない無為法が考えられ、この二つが並列的に立てられることによって、有為法が無常にして無我なるに対して、無為法は無我ではあっても因縁所生でないから無常ではない、と考えられる。したがって「一切行無常」と「一切法無我」との命題において、一切行の概念と一切法の概念との間に、外延的な差別を認めなければならなくなり、有為なる一切行を表わすためには専ら五蘊説が用いられ、十二処・十八界は、これと異って、有為・無為を含んだ一切法を表わすことになったのである。

このように一切を、直接把握的にでなく、観念的・分析的に考察する傾向が進むと、元来、有情の個体的生存の機構の素朴な羅列に発している五蘊説は、諸法の分析的観察の原理としては到底、適切なものではあり得ない。その上、有部のアビダルマは、単に諸法を分析的に考察するというだけでなく、阿含経典に見出される種々な用語に盛られている観念を、一々、「法」として実在すると考える傾向が強かったから、そのようにして立てられた種種の「法」をも、五蘊の範疇に摂めようとするには、非常な困難がある。その困難を解決するためには、(1)行（saṃskāra）という非常に広義に解釈し得る名称をもった第四蘊を、単に思（cetanā）ばかりではなくて、余他の蘊に含み得ぬすべての有為法（受・想以外のすべての心相応法、すなわち心所、*および色蘊にも識蘊にも含まれぬ心不相応法）を摂するものと拡張解釈し、(2)受・想二蘊を行蘊中の心相応法と共に一括して、心相応に摂し、(3)五蘊の外に無為法を別立せねばならなかった。(4)その無為法は、一方、十二処・十八界の範疇の中では、法処（法界）の一分とせられる。それ以外、すなわち、十一処と法処の一分と、十七界と法界の一分と、は有為法であるから、それと五蘊とを対配せしめると、(5)五根・五境の十処の（十界）は色蘊に、(6)受・想・行三蘊は

法処（法界）に、(7)七心界は意処、すなわち識蘊、に摂せられることになる。別に、(8)法処所摂の色（すなわち無表）が色蘊に属せしめられる。

以上のように蘊処界三科の対応関係を規定するのは、けっして有部独特の考え方ではなく、すべて南伝の初期論書に共通するものである（(1) Dhs 62, ただし心不相応は立てぬ。(2) Dhs 1189, 1512, Vibh p. 67. (3) Dhs 1083-1086. (4) Vibh p. 75. (5)(8) Vibh p. 14. ただし法処所摂の色は無表のみでない。(6) Vibh p. 72. (7) Vibh p. 71.）点から見て、アビダルマの極めて初期の頃に成立した考え方であったと思われる。

このように五蘊の解釈を発展させて見ても、なお不十分であり、有部アビダルマが、新らしい五位の範疇を立てなければならなかったのには、心不相応法の別立が大きな理由となっている。この有部独特の考え方より発する非色非心法は、五蘊としては、拡張解釈された行蘊に摂める外はないが、その結果は行蘊が、必らず心とあい伴う関係にあるところの、心作用をあらわす諸法と、特に心とあい伴う関係にあるわけでないところの、関係・力などをあらわす諸法、という全く性質の異る二種類の法を包含することになって、おのずから心相応行・心不相応行の二つに分たれざるを得ないことになるからである。そこで、心不相応行を別立すれば、残りの心相応法を同種類の受・想蘊と合わせて、心所法として立てることになるのもすこぶる自然な成り行きと考えられる。こうして、上述のように、有部独特の五位の説が成立した。

＊ cetasika の語は、パーリ経蔵では多く、単なる「心の」という形容詞に用いられるが、まれには心所を意味する用例（たとえば、D i 213）もある。cittasampayutta の語はパーリ経蔵には見えない。南伝のアビダルマでは心所と心相応

とはシノニムに用いられている。有部の論書においても概ね同様であるが、後者は特に受・想を含まぬ心相応行について用いられ、前者は広く受・想をも含めて用いられているような箇処もある。後期の論書では心相応の語は余り使われず、たいてい心所の語が使われている。鞞婆沙論巻六（大正二八、四五八a）では、心相応行の中に受・想をも含ませている。これはもとより誤りであるが、そう誤られるのも、心相応の語と心所の語とに、用法上の差違がほとんど無かったからであろう。

五位説と有部の「法の理論」　五位説の成立は、有部アビダルマの原初期においてであると言えよう。上記のように、既に集異門論・法蘊論に、五位説を形造る基礎になる考え方が随処にあらわれているからである。殊に、法蘊論巻一一に、善不善無記界を説いて、「善身語業・心・心所法・不相応行及択滅、是名善界。不善身語……是名不善界。無記色・心・心所・不相応及虚空・非択滅、是名無記界」（大正二六、五〇四c以下）という記述などには、五位説がほとんど完全に現われている。しかし、先にも述べたように、五位説がはっきりその形をとって有部の論書に登場するのは、周知の如く、品類論巻一（弁五事品）においてである。そこに見えるところの、先づ五位の名を挙げそれに従って次第の如く一切法を解説する仕方は、有部の「法の理論」を説示する新らしい一つの型を打ち立てたものと言える。

思うに、有部の法の体系が説述される仕方には凡そ三つの型が見られる。㈠はこの弁五事品の如く五位に依る型であり、㈡はただ蘊処界三科による型であり、㈢は入阿毘達磨論に見られる五蘊三無為という八句義による型である。その中、有部の「法の理論」を一番明快に説くのは第一の型によるもののように考えられる。したがっ

て、はじめてその第一の型によって一切法を解明する仕方を明瞭に打出した弁五事品は、有部の派内では大きな地位を占めたらしい。阿毘曇五法行経・薩婆多宗五事論などの単伝、五事毘婆沙論（その註釈。前半、心所法の箇処まで現存する）の存在、がそれを物語っている。

しかし、それにも拘らず、品類論以後の諸論書においては、「法の理論」を説くに当って奇妙なことに弁五事品の型を採ることをしない。五位説は再び論の表面から退いてしまうのである。発智論や大毘婆沙論においては、「法の理論」は体系的に説かれないで、ただ四十二法の解説などとして見えるだけであるから、問題外としても、阿毘曇心論・心論経・雑阿毘曇心論はただ三科のみによって一切法を説く第二の型によっているし、倶舎論は第二の型へ第一の型を導入したような形になっている。すなわち、倶舎論では、一切法を有漏・無漏法として、有為・無為法として、蘊処界三科の法として、解説したのちに、諸法の「倶生」という問題を論ずるに至って、それに因んで、はじめて五位説を登場させるのである。まさしく第一の型により、五位の名目を劈頭に掲げて法の理論を解説する行き方は、かえって、遙かに時代と場所を隔てた、近世のわが倶舎学者の手に成る入門的解説書（「有宗七十五法記」「七十五法名目」など）に見出されることになる。

倶舎論は何ゆえに五位説を「初めから堂々と」説かなかったか、という問題が、かつて舟橋一哉博士から提出された（「倶舎論の教義に関する二三の疑問」大谷学報三一―二）。その問題を考察して見るに、まず、倶舎論において五位説が説かれる前に、それに先立って、有漏・無漏、有為・無為、蘊・処・界の説が説かれるのは、上に述べたように、五位の体系自体が、これら阿含以来の法の体系を踏まえて成立しているのであり、それらを予想しな

ければ解し得られないものだからであり、したがって、それらが先立って説かれることが、次下の五位の体系の展開されるための伏線になっているからである、というように考えられる。そう考えると、五位の名称こそは、根品に諸法の倶生を説く箇処に至ってはじめて出されるけれども、五位の体係の叙述は、実は、開巻劈頭「説一切法略有二種、謂有漏無漏」と説き出す所から始まっているとも言えるのである。しからばその限り、倶舎論は「初めから」五位説を説いている事になる。しかしそれは飽くまで意味の上からそう言われ得るというに留まり、論の構成上の形態からは、あたかも入阿毘達磨論が一論の綱格とする八句義を巻頭に掲げてそれに依って所論を進める如く、五位の体系を先ず打出してその次第によって論述を進めるようには、倶舎論では、なっていない。その点ではまさに、五位説は、倶舎論の初めから「堂々と」説かれてはいない。

フラウワルナーもこの問題に注目している（WZKSO 1963, S 22-26）。五位説は世親の時代にはすでに何も格別新奇なものではなく全く周知のものであったのに、倶舎論がその叙述を五位の体系の基礎の上に置いていないのは「奇妙」である。何故か？「世親は伝統に縛られていた」のである、とフラウフルナーは解する。倶舎論がただちに五位の体系に依らず、「古くさい」五蘊の枠の中で諸法を取扱おうとするところには「大きなアナクロニズム」があるが、世親は古い伝統を重んじ、ただ古い枠が、時代に応じなくなった点だけを「五位説を手本にして」補い完成したのである。そしてその伝統重視は、倶舎論が阿毘曇心論に多くを負っているところから来ている、という。それは嘗て木村博士が、倶舎論が阿毘曇心論以来の伝承を継ぎ、直接には雑阿毘曇心論をその「参考書」とし「種本」として完成されたものなることを論じて、倶舎論の構成に不備・不整な点の存するのは、

「雑心の内容を種とし、而も成るべく之を捨てまいとしたので、可なりに自由の選択をしたやうでも、始終、其型に捕はれて、或る限られたる範囲以外には自由の手腕を振ふの余地がなかった為ではあるまいか」と説いたのと同様の見解である。

全体としては明快な倶舎論の構造も、その細部まで立入って見ると、必ずしも整然として間然するところなきものではなく、その論述において、時に、かなりに錯雑し不整頓な点がある。それは単に形式的な不整頓ばかりでない。時に質的な不整合さえも見られる。のちに色法についての論議に関して述べるのはその一例である。形式的な不整頓には先行の論書の伝統にしばられたことも大きな理由となったであろうが、質的な不整合は、むしろ、阿毘達磨論書のもつ本質的な性格から来るものである。すなわち、一方に理論的追求への欲求があり、一方に動かし難い所与としての伝承の阿含がある。その二つのからみ合いの上に、アビダルマの発展は成されて行ったものだからである。倶舎論が、五位説を「初めから堂々と」説かなかったのは、質的な問題というよりは、形式的な問題というべきであろう。それを、先行の論書の形式に拘束された結果である、とすることはもとより道理がある。が、もう一つ、伝承の阿含の権威、阿含以来の蘊・処・界の体系の重視、という要因もそこに作らいていた、と言えるのではなかろうか。

2　七十五法

法の語義　法（dharma）の語義については、パーリのその語 dhamma の用法を精密に分析考察したガイガー夫妻の著明な業績から、検討を始めよう。

ガイガー（M. u. W. Geiger: Pali Dhamma, 1921）は、ブッダゴーサの註釈書の諸処（DA i 99, DpA, 22, Asl p. 38, 等）に見える dhamma の語についての釈義を総括して、(1)guṇa（徳、能力、性質）、(2)desanā（教法）、(3)hetu（原因）、(4)pariyatti（聖典）、(5)nissatta（非情物、もの）の五義にまとめた。それを、dhamma の語の実際の用例に引きあてて、ガイガー自身が再整理した結果は、Ⅰ　法則、法（Recht）、規準、Ⅱ　教え、Ⅲ　真実、最高の実在、Ⅳ　経験的事物、として示された。(1)は、法則→法則に従った行為→よい習慣、徳→習性、性質という意味の論理的発展の結果であるから、Ⅰに帰せしめられる。(2)はⅡに当る。(3)は、法則→法則に従っていること→正当な資格あること、権利→正当な理由、という筋道の上にあるから、Ⅰに帰せしめられる。(4)がⅡに帰せしめられることは容易に理解される。(5)はⅣである。Ⅲは、用語例から帰納した語義であって、仏教に特有な用法の一つと見られる。

ガイガーの要約した四つの主要な語義の中、Ⅰ、Ⅱ、Ⅲは相互に密接に連関していて理解し易いが、Ⅳはいかにも特殊な（いうまでもなく仏教特有な）用法で、dharma の語の本来の意味といかなる連関があるか、必ずし

も明らかでない。ガィガーの説明によれば、Ⅳの物の義はⅠの法則の義に由来する。すべての事物の上に、生滅・無常・無我の法則が顕現している。つまり、法則自体の顕現がすなわち事物なのであるから、本来法則を意味する dhamma の語がまたただちに事物をも意味するようになったのである、という。

有部アビダルマの法の理論における「法」の観念は、この法の第四義に発している。ラモートはそれを「事物chose」「存在の現象 phénomène de l'existence」とし (Histoire, 索引)、H・フオン・グラーゼナップ (ZDMG 1938, S. 385) は「合法則的な所与の事実 die gesetzmässigen Gegebenheiten」とし、フラウワルナーも「所与の事実」としている。ところで、法の理論は、その経験的事物の総体たる世界が、複雑な因果関係による多数の「法」の離合集散によって、形成されている、と説くものであるから、その離合集散している多数の「法」の一個一個は、そのまま「経験的事物」ではなくて、寄り集って経験的事物・存在の現象・所与の事実を構成しているところの、「存在の要素」(Daseinselemente, von Glasenapp, ib.; Th. Stcherbatsky, Central Conception, 金岡訳『小乗仏教概論』一三頁、一六三頁) であると考えられる。もっとも、ローゼンベルクによると、経験的事物 (彼の言い方によれば「生の流れ (Lebensstrom)」の内容) を構成する要素自体が「法」なのではなくて、それは「法の相 (dharma-lakṣaṇa)」である。「法」はその相の「保持者」(Träger) であるから、「超越的持者」(transzendentaler Träger) ともいうべき「真実在的不可認識的基体」である、という (Probleme, 第六章)。だから、「法」は、彼によれば、存在を構成する要素の背後にあってそれを成立たしめている本質である、と理解されねばならぬ。和辻博士は、法は、存在を構成する要素というよりも、存在の範疇 (『原始仏教の実践哲学』第一章)、

あるいは存在のかたであり、存在者の存在する仕方というべきもの（『人格と人類性』二〇七頁）であると主張する。

このように、学者の意見が分かれるのは、アビダルマ論書自身が与える「法」の定義が極めて簡単なためである。論書の中で「法」の語は広狭二義に使われる。狭義の「法」、すなわち意識の対象としての法（法処、法界）は、もちろん今の問題ではない。広義の法こそが問題なのであるが、それは、ただ、「自相を保持するから法である（svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ）」と定義されるのみである（雑阿毘曇心論巻一、大正二八、八七〇c、倶舎論一―二a）。上掲のローゼンベルクや和辻博士の説は、いうまでもなくこの定義から導き出されたのであるが、両説共に、定義の中の「自相」という語に十分注意を払っていないように思われる。「自相」は「共相 sāmānyalakṣaṇa」に対する語である。「法の相 dharmalakṣaṇa」には自相と共相とがあるのに、法を定義して、svasāmānyalakṣaṇadhāraṇāt あるいは単に lakṣaṇadhāraṇāt と言わずに、svalakṣaṇadhāraṇāt とした所にはそれだけの意味を認めねばならぬ。svalakṣaṇa は svabhāva とシノニムに用いられる（例えば堅湿煖動は四大の svabhāva であるが、また svalakṣaṇa ともいわれる（倶舎論一―九b）。玄奘訳倶舎論の「能持自相」という句が、シナの註釈で「任持自性」と言い変えられたのは、所以ないことではない）。その svabhāva は para-bhāva に対する。parabhāva-viyuktatva（他のあり方から離れていること）が svabhāva である（Yaś p. 41）。「自相を保持するから法である」という有部アビダルマの定義は、法が、そのように、他から区別せられるそれ自身の在り方をもって、svabhāvatas に、dravyatas に、存在するということ、仮として（prajñaptitas＝conceptionally）でなく実として（dravyatas）存在するということ、を示しているのである（桜部建、玄奘訳倶舎論における「体」の語について、

「印度学仏教学研究」二―二、二六四頁以下参照)。以上のように考えれば、この名高い「法」の定義は、全く、三世に実有なる法という、有部独特の法の理論の基本観念を、述べたものに過ぎないと言えるであろう。この定義によって、われわれは有部アビダルマの立てる七十五の法が、そのような実有なる法であることを知るが、それではなぜその七十五が取りわけて「法」として立てられねばならないか、また余他はなぜ「法」として立てられてはならないか、を知ることはできない。

法の定教　いったい、有部の法の理論において立てられる「法」の数は七十五に一定しているのであろうか。五位七十五法という言い方は久しく言い慣わされて来て、常識となっていたけれども、有部アビダルマ論書の中でその数を明示しているものは無い。そこで称友の註疏が公けにされて以来、従来の定説は動揺することになった。心所の中の不定法について、倶舎論では「悪作・睡眠・尋・伺等の法である」と説く(四、七a)、その「等」とは貪・瞋・慢・疑を意味しており、不定法は全部で八であると従来(光記によって)理解して来たのに、称友疏(一三二頁)では、「等」の語には不楽・頻申・欠伸・食不平等性などの随煩悩と、貪等の煩悩とが含まれる、としているからである。といって普光の説が単に謬伝であるとはもちろんいえない。称友が、それと同じ説を、世友の説であるとして引用し、それに反論していることからも、また安慧の疏(影印北京版一一六巻、二八四―一―六)が、普光や世友と同様の説を述べていることからもそれは解る。それでは称友の説と、世友・安慧らの説と、どちらが正しいか。私は、明らかに後者が正しい、したがって従来の定説は修正する要がなく七十五が法の定数で

ある、と考える。その理由はのちに説くであろう。もっとも、七十五が法の定数である、と言っても、それは、有部アビダルマの発展の最後の段階に至ってそう定まったのであって、それまでに種々の変動を経て来ていることは、次下に述べる通りである。

有漏・無漏、有為・無為、蘊・処・界という阿含以来の法の体系に加えて、多くの「法」がアビダルマに於いて新しく取上げられて、それらの体系の下に組み込まれ、ついに阿含以来の法の体系では新らしい諸法の組織化が困難になって、五位の体系が立てられる、という経緯は明らかであるが、新しく取上げられ、法の体系に組込まれて行く「法」は、いかにして選び取られたか、その一一について縁由を明らかにすることは難しい。心所法はすべて経典に見える名目である。経中に見える、心作用を表わす名目の、すべてが、心所「法」として、数え挙げられたわけではないが、その主要なものについては、心との倶生の関係が考察されて、それが「法」として立てられることになった。その他では、経典には発見できぬ名目も多い。「法の理論」を成立たしめるためにはどうしても考えられねばならぬ、postulate されたものとしての「法」（例えば、得・非択滅・無表色など）もあるし、外教の思想からの影響によるかと思われるもの（名・句・文など）もある。要するに、七十五法は、すべて一つの原理によって選び取られ「法」として立てられたのでなく、種々な理由で数え挙げられた「法」が、結局において総じて七十五の数をなしたに過ぎない、と言える。

七十五法説確立の過程　五位の中、色法を五根・五境・無表色とするのは、集異門論（巻十一、五法品之一）以

来、有部アビダルマに一貫している。心法も問題はない。三無為法も法蘊論（巻十、処品）・集異門論（巻一、二法品之一）以来確定している。（無表色・三無為法のような説一切有部アビダルマに特有の術語がこのようにすでに最も初期の論書に見えていることは注目に値する。）

心所法の分類は、既に論ぜられた（鈴木宗忠「倶舎論の心所法に関する研究」宗教研究新八―二）ように、第一期の論書以来、かなりな変動を見ている。

(1) 初期の論書で、法処所摂の心所法、あるいは行蘊所摂の心相応行法を挙げる時は、〔受・想・〕思・触・作意・欲・勝解・信・精進・念・定・慧・伺・放逸・不放逸・善根・不善根・無記根・結・縛・随眠・随煩悩・纏・智・見・現観と連ねるのが普通である*（法蘊論巻十、大正二六、五〇〇c）。その中、善根とは無貪（alobha）・無瞋（advesa）・無癡（amoha）、不善根は貪・瞋・癡、無記根は愛・見・慢・無明**、結は愛（anunaya）・恚（pratigha）・慢・無明・見・取（parāmarśa）・疑・嫉・慳の九結、縛は上掲の九、あるいは貪・瞋・癡の三縛、随眠は欲貪（kāmarāga）・瞋（pratigha）・有貪・慢・無明・見・疑の七、随煩悩は随眠に同じ、纏は惛沈・掉挙・睡眠・悪作・嫉・慳・無慚・無愧の八、智は法・類・他心・世俗・苦・集・滅・道・尽・無生の十智、見・現観は智に同じ、と解釈せられる（品類論巻一、弁五事品）。

此処では、まだ心所法・煩悩法・諸智の分類が殊別されることなく、ただ名称を羅列しているに過ぎないが、次の段階になると、心所法は心所法として、その中特に煩悩法は煩悩法として、智は智として、それぞれ別々に解説せられ、組織的な分類が与えられることになる。

(2)　最初の組織立った分類は界身論に見られる。ここでは十大地より六愛に至る十四種九十一の心・心所法の分類説明がなされるが、その中、身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取の五見と有対触・増語触・明触・無明触・非明非無明触の五触と憂・喜・苦・楽・捨の五受根と六識と六受と六想と六思と六愛の九種は、余他の五種と重複するし、またその多くは経典に見られる説明をそのまま連ねたに過ぎないものであるから〔ただし、五見は、その一一の語は経中に見えるが、五つを纏めて五見として説くのは有部アビダルマになってからである。南伝アビダルマに此の説は無い。五触も、その中、有対触・増語触の語は経典にも南伝論書にも（例えば D ii 62, Vibh p. 6）見られるが、明触等と合して五触としてまとめられるのは、有部論書のみに見られる所である〕、しばらくこれを除くと、次表の如くになる。

A	十大地法	受・想・思・触・作意・欲・勝解・念・定・慧
B	十大煩悩地法	不信・懈怠・失念・心乱・無明・不正知・非理作意・邪勝解・掉挙・放逸
C	十小煩悩地法	忿・恨・覆・悩・嫉・慳・誑・諂・憍・害
D	五　煩　悩	欲貪・色貪・無色貪・瞋・疑
E	五　　法	尋・伺・〔識〕・無慚・無愧

この中、識は心所でないから、今は考えない。

(3)　品類論の弁七事品では、(2)の外に、

F	十大善地法	信・勤・慚・愧・無貪・無瞋・軽安・捨・不放逸・不害

が加わる（大正二六、六九八c。ただし衆事分阿毘曇論、大正二六、六三四aにはそれが無い）。(1)に羅列された心所法の中で、無癡を慧に、愛（tṛṣṇā）・愛（anunaya）を貪に、恚を瞋に、見・取（parāmarśa）を慧に摂めて整理すると、A乃至Fの分類に含まれないのは、慢・惛沈・睡眠・悪作の四のみとなる。

(4) 阿毘曇甘露味論上巻（大二八、九七〇c）では、「十大地・十大煩悩地・十小煩悩地・十大善地」と連ねて、D・Eを棄ててしまう。これは、心所の分類を「地」という原理によって統一しようとする意志を示し、(5)へ移り行く過程にあると見られる。

(5) 大毘婆沙論巻四二（大正二七、二二〇a）では、D・Eを棄てて、A 十大地、B 十大煩悩地、C 十小煩悩地、F 十大善地、G 五大不善地（無明・惛沈・掉挙・無慚・無愧）、H 三大有覆無記地（無明・惛沈・掉挙）、I 十大無覆無記地（十大地に同じ）、を立てる。これで心所法の分類は全く「地」の原理によるものとして統一された。

(6) 直前の(5)の中で、Bは、大毘婆沙論自らも言う通り、その中の失念・心乱・不正知・非理作意・邪勝解が、その体（自性 svabhāva）からいうと、順次に、念・定（心乱は定に摂し得ないとして、大煩悩地に入れる宗もある）・慧・作意・勝解であるから、Aに摂してしまうことができる。Gの中、無明・惛沈・掉挙はHと共通であるから、恒に不善心においても有覆無記心においても在るということになり、それは畢竟大煩悩地法たることに外ならないから（Yaś p. 132; ye kliṣṭe nivṛte cākuśale ca te kleśamahābhūmikāḥ）Bに含められる。結局、Gは無慚・無愧のみが残り、Bに惛沈が加わり、Hは消滅するわけである。Iの内容は全く十大地に同じく、すべての心の中に

遍く存する大地法が、無覆無記心においても存するのは当然のことであるから、ことさらに大無覆無記地法として受等を挙げることは意味をなさず、これも除かれる。したがって、(5)を整理して見れば、必然に、倶舎論巻四に説かれる心所法の五種の分類、すなわち十大地・十大善地・六大煩悩地（不信・懈怠・無明・掉挙・放逸・悟沈）・二大不善地（無慚・無愧）・十小煩悩地に帰着する。そしてそれら五種の外に(2)のD・Eに含まれていた貪・瞋・疑・尋・伺・無慚・無愧と、(2)(3)のA乃至Fに含まれていなかった慢・悟沈・睡眠・悪作と、の十一の中で、無慚・無愧は大不善地法に、悟沈は大煩悩法に、摂せられたから、余の八が残り、これらはある時は善心中に、ある時は不善心中に、ある時は無記心中にあるから、不定と呼ばれる（Yaś p. 132）。

上述（七九頁）のように、不定法については倶舎論自体の記述が明瞭でなく、インドの註釈家の間にすでに異論があった。思うに、称友疏が不定法中に摂せられるとする不楽等の随煩悩は、法蘊論巻九雑事品に見出されるところであるが、それ以後の諸論書の心所法・煩悩法の論議の中では全く論じられておらず、纔かに、大毘婆沙論巻四八（大正二七、二五〇c）や倶舎論（二一、九a）において、雑阿含経巻二七（大正二、一九二b）の記述の上に立って、悟眠蓋の食を論ずる箇処に、その名を出すのみである。上来述べて来たように、倶舎論の心所法の分類は、まさしく、先行の諸論書の心所法分類の論議を承けつぎ、それを改良して得られた結果なのであるから、不定の心所法として、ここに突然、今までは一向論じられていなかった不楽等を挙げるのは、全く解し難いことである。したがって、称友疏の説は受け容れ難く、完成した有部の法の体系としては、やはり玄奘以来の倶舎学の伝統説たる、四十六心所・七十五法を含むものと理解すべきである。

心不相応行法にも、多少の変動が見られる。初期の論書では、得・無想定・滅〔尽〕定・無想事（無想果）・命根・衆同分・依得・事得・処得・生・老（異）・住・無常（滅）・名身・句身・文身が挙げられている。*** 阿毘曇心論（巻四）に至って、依得・事得・処得を統合して、一の得に摂し、別に非得を立てて、ここに十四心不相応行法が定まった。以後、心論経巻四・雑心論巻九・入阿毘達磨論巻上・倶舎論巻四、五に継承されている。

* 同じような枚挙も、入阿毘達磨論（大正二八、九八一c以下）になると、慚・愧・軽安・不害・捨・欣・厭・不信・懈怠・漏・暴流・軛・取・身繋・蓋・忍などを加えて、遙かに整った形になっている。

** 倶舎論一九、一七bではこれは「外国師」の説とされ、毘婆沙師の説では、無記根は無記の愛・無明・慧であるという。漢訳入阿毘達磨論も同じようにいう。桜部「入阿毘達磨論」一九〇頁を見よ。

*** 法蘊論巻十、処品。品類論巻一、弁五事品、巻二、弁七事品。鞞婆沙論巻六、五陰品、等。阿毘曇甘露味論巻下、雑品では、凡夫性（非得）を加えて計十七を数えているのは異例で十四法になる過渡的な形を示す。

七十五法各説　以上、七十五法の中、十色処は色法（色蘊）に処・果を配当した結果数え挙げられたものであり、四十六心所は経蔵の中に説かれている種々な心作用をあらわす語を集めて、心心所倶生の仕方の差別によって分類づけたものであり、また、択滅は無為の語が本来それを意味したところの涅槃の観念を、有部的に、離繋という性格において捉えているものである。したがって、これらはいずれも、経蔵中に用いられている術語そのままを、有部的に解釈し位置づけたもの、といえる（ただし、択滅の場合、滅（nirodha）の語は経中に見えるが、択滅（pratisaṃkhyānirodha）の語は見えない。本来ただ nirodha の語で表わされておったのに、有部独特の縁欠

による滅という観念が生じたために、それと区別するため、特に pratisaṃkhyā の語を加えたのである)。

次に、二無心定・無想果・四相・命根などは、それらの術語の基になった言葉自体はやはり阿含経典の中に発見できるが、術語としては全く有部アビダルマ独得な考え方の上に形成されて来たものである。

先ず、二無心定は有部において相対的な関係に理解されているけれども、その由来する所はおそらく別に存する。古い経典の中で、色・無色・滅の三語が、次第に深まって行く禅定の境地を表わすために用いられている (Sn 754, 755)。これが八等至、すなわち四禅と空無辺処乃至非想非非想処、と結びつくことによって、九次第定 (四禅・四無色・滅尽定)の説が成立する (経蔵では滅尽定 nirodhasamāpatti という言葉よりも想受滅 saññāvedayitanirodha の語を用いる方が普通である)。有部の滅尽定の観念は此処に発しているが、有部では四無色処の上にさらに別地を立てることなく、滅尽定を有頂地に属せしめている。

これに対して、無想定の観念は無想有情天なる存在を想定するところに生れる。この天の所在を、広果天中の高処とするか、別に一処を立てるかについて、諸部派の間に異論は生じた〔有部は広果天中に摂する(倶舎論五、二b)が、南伝のアビダンマでは別処を開く (Vibh p. 425)。有部の異派である外国師も別処を立てる(大毘婆沙論巻一五四)〕けれども、この天の存在自体は共許のことであり、この天についての記述は経蔵中にも見出せる (例えば D i 28)。この天にあっては、有情は心・心所滅して無想なる状態にあると考えられる。また、その無想の状態を欲求しそれを証得せんために修する無心定が考えられる。そこに無想果と無想定との観念が成立する。そして、先の滅尽定とこの無想定とは、共に無心の定であることから、一対に考えられるようになるのである。この二が

あい対せしめられている記述は、すでに漢訳中阿含経（第二一〇経、二一一経）の中に見出せる（有部所誦の経典以外では見出せないのではないかと思う。他の漢訳阿含で「無想定」「無想三昧」などとあるのは想受滅または無相三昧 animittasamādhi のことである）から、このような考え方は、有部の中で、極めて初期において成立したものに違いない。

有為相について、経蔵（大正二、六〇七c、A i 152 等）の記述は、生 (utpāda, uppāda)・滅 (vyaya, vaya)・住異 (sthityanityathātva, thitassa aññathatta) の三を説く（A III-47, 梵語形は Prasannapadā p. 145 所引の経による）。正統派の有部では、生を生 (jāti) の語で、滅を無常性 anityatā の語で、住異を老 jarā または異 anyathātva の語であらわし、別に、有情が常を楽うであろうことを慮り、また、有為法が無為法に濫ずるであろうことを慮って、仏が明示しなかった（大毘婆沙論巻三九、大正二七、二〇一b。倶舎論五、一二b）という住 (sthiti) 相を立てて、併せて四相を説く。この四有為相の説は、大毘婆沙論や倶舎論がいかにそれを説明しようと、明らかに、経典の中の「住異」あるいは「住の異」という語を、住と異との二相に別立したことによって、成立したものであって、大毘婆沙論巻三九（大正二七、二〇一b）に、「有説、彼経亦説住相。如彼経説、尽及住異亦可了知。住即住相」といい、「問、何故但説有三有為之有為相？答、住異合立、故但説三」というのはそれを示している。*有部の論書の中で、明らかに三相説を採っているのは尊婆須蜜論巻九、一切有犍度（大正二八、七九六a）と八犍度論巻三、雑犍度（大正二六、七八〇b）とである。鞞婆沙論巻六（大正二八、四五八a）では、四有為相に相当する記述が「生老死無常」となっており、宋・元・明三本ともに「死」の字を欠くから、三相説であるのかも知れない。それら諸論は、何れも、正統迦湿弥羅毘婆沙師の所伝でないとされる論書である。識身論巻三に「生

滅住異」とある（大正二六、五四五b）のは、三相説と見るべきか四相説と見るべきか、ここだけでは決定しがたいように見える。しかし、正統有部系において、ごく初期からすでに、住相・異相を分かつ四相説を採っていたことは疑いない（八五頁を見よ）。

命根（jīvitêndriya, jīvitindriya）なる語は経典の中では相応部 44-22（S v 204）にわずかに用例が見出されるが、そこでは、単に女根・男根と並べて名が挙げられているのみである。** 有部の用いる術語としての命根は、すなわち寿（āyus）であり、それは、依身において相続を不断ならしめるという点（阿毘曇心論巻四、雑品、大正二八、八三一a。心論経巻六、雑品、大正二八、八六六a。雑心論巻九、雑品、大正二八、九四三a）と、煗（uṣman）と識（vijñāna）との能持（adhāra）である点と、の二つにおいて規定される。そのような観念を根拠づけるものを経典の上に求めれば、中阿含第二一一大拘絺羅経に、眼等の五根は意を依とし、意は寿によりて住し、寿は煗によりて住し、煗はまた寿によりて住する、と説かれ、死せる者は寿尽き煗去り諸根敗壊す、と説かれる（大正一、七九一c、パーリの対応経典、は M 43 Mahāvedalla-S., M i 295, 296 も略々一致する）如きを、（そこには jīvitindriya の語は用いられず、āyus および āyu-saṅkhāra の語が見えるのみだけれども）挙げるべきであろう。

衆同分・得・非得・名・句・文・無表色・非択滅などは、全く有部独得の思考より生れた術語であって、その基となった語を経典の上に指摘することはほとんど不可能であるし、他部派に通じて用いられる所でもない。

衆同分の語について、倶舎論（五、二a）は「如世尊言」云云と契経を引いて教証としている。この経は法幢（倶舎論稽古、上）以来、中阿含第二四経をそれに当てているが、パーリの対応経典（長部第一五経）を見ても、適

当とは考えられない。称友疏 (p. 159) に引く経文は、仏訳倶舎論 (vol. I, p. 198, fn 1.) に註するように、明らかに、増支部八、四〇 (A iv 247) に見えるような経典の有部的に増広発展したものである。現存漢訳阿含にその形のものは見出せない。sabhāgata あるいは、nikāya-sabhāgatā の語は、本来、阿含において用いられた言葉ではなかったらしく思われる。パーリの経蔵に見られる語としては、むしろ、satta-nikāya が有部にいう衆同分の観念に通じる意味をもっている。この語はニカーヤ中に時々 (S ii 2, M i 49 など) あらわれ、ブッダゴーサの註釈は、「共通な性格によって性格づけられている〔衆生〕に同一な特性あること」とそれを説明している。もちろん、有部においても、衆同分といえば本来ただ有情同分を意味するのである (「衆同分云何？ 謂、有情同類性」品類論巻一、弁五事品、大正二六、六九四a。「云何衆同分？ 謂、有情同分」大毘婆沙論巻二七、大正二七、一三八a)。それが、単に有情数の法に限らず法一般についての衆同分、すなわち法同分、にまで意味を拡大して考えられるに至ったのは、倶舎論においてであり、順正理論はそれを継承した。

得の存在についての教証として有部が示す (大毘婆沙論巻九三、大正二七、四八〇b。巻一五七、大正二七、七九六b。倶舎論四、一四b) 経典は、現存の経典の中にその形で現われているもの (中阿含経巻一一、大正一、四九三a、D iii 59) もあるし、そうでないもの (Cf A v 222; 中阿含経巻四九、大正一、七三六b) もあるが、共に、pratilambha または samanvāgama の字が見えるだけで、prāpti という字は見えないようである。しかし、いずれにしても、得の観念の如きは、明らかに有部論師らの思索によって生れたものであり、得なる法が立てられるについて、その経典上の根拠を何処に求めるかは、もはやあまり重要な問題では無いかも知れない。初期の論書では、

得は即ち獲であり、成就である。得と獲と成就とは、声は別であるが義は異らぬ、とされる（大毘婆沙論巻一五七に引く施設論の文、大正二七、七九七a）が、後には「未得と已失とを今獲る」獲と、「得て失わざる」成就とを区別し、得は総名であり、獲と成就とはその別名である、と考えられる（倶舎論四、一四a、Yaś p.143）ようになる。（もちろん、その「体」は別でない。）それは、得・獲・成就という語で表わされる観念が、より複雑に、分析的に、考えられるようになったために、その観念の全体を覆う術語として、「得」が、他の二語よりも、前面に押し出されて来た結果であろう。有部において得なる法が立てられねばならなかったのは、いうまでもなく、厳格に刹那滅であり、因果のほとんど機械的というべき程な関係によって互いに組合わされている諸法の中で、特に、非有情数から殊別される有情数の諸法の間に、心身の「相続」という特殊な結合関係が成立つためには、そのような特殊な関係に諸法を結び合わせる「得の繩」を、どうしても、考えねばならなかったからであるが、有部において特に重大なのは、得を考えないでは、三世に実有なる所断の煩悩（なる心所法）に対して、断惑ということが成立するという説明がつかない、という点であろう。得に関して有部の出だす教証はすべてその点に関しており、また、有部の立てる理証も、いずれもその点に関し（大毘婆沙論巻九三、大正二七、四八〇b）それをもって経部の難に反徴している。

名・句・文については、金倉博士の説のように（『印度中世精神史』上、七一頁以下）、正理学派やミーマーンサー学派における言語哲学や論理学に関する思弁の発達を前提として、それに刺戟せられたアビダルマ論師の間にこのような考究がなされるに至ったものと考えるべきであろう。

表（vijñapti, viññatti）という語は、経蔵にはやはり見出せぬようであるが、南伝の論書にも共通に用いられる（Dhs 665 など）所であるから、アビダルマの初期に現われたとせねばならぬ。しかし、有部の表業という語は独特の使い方であって、南伝上座部の viññatti（viññattikamman とは言わぬ）とも、経部の表（表業とは言わぬ）とも異る。南伝上座部の viññatti は、思（cetanā, この派によればそれがすなわち身・語業）がそれを通して自らを表わし出すための身・語業の門である（舟橋一哉、『業の研究』七四頁）。また、経部の説く「表」は、内面的なる業（この派によれば、思）の外面的な現われ、すなわち、身業の場合でいえば、形色である。もっともそれは「表」ではあっても、「業」ではないから、「身表」とは言っても「身表業」とは言えない、という（同上書五〇頁）。これに対して、正統派有部の教説では、周知のように、身表業はすなわち形色、語表業はすなわち声であるとし、それら表業に対して、法処所摂の色法たる無表業を立てる。この無表業という用語自体、南伝アビダルマに見られないところであり、成実論巻七（大正三二、二九〇a）には見られるが、その意味する所はかなり異っている（舟橋、同上書一〇〇頁以下）。有部の無表業説がはなはだ特異なものであることは論議の要が無い。いや、無表業説ばかりでなく、有部の業の体（svabhāva）に関する教説全体が、かなり特異なものであるというべきであろう。しかし、それにも拘らず、この説はすでに初期の論書において成立しているのであって、意業を思とする説は品類論（巻二、大正二六、六九七a、巻七、大正二六、七一七c）に、身表業を形色とする説は識身論（巻一一、大正二六、五八三a）に、語表業を声とする説は品類論（巻二、大正二六、六九七a）に、無業業の語は集異門論（巻二〇、大正二六、四五二c）に、最初にあらわれる。無表業は身・語業について説かれるので、意

業については表・無表を分たないのが有部の正義であるが、それについては異論が存する。阿毘曇甘露味論（巻上、大正二八、九六八a）や尊婆須蜜菩薩所集論（巻八、大正二八、七七八b）などでは、意業を「教」（＝表）としている。すなわち、身・語行（＝業）には教と無教とがあり、意行（＝業）は教である、とするのである。意業の本性から言っても、それを表業とするのは奇異な考え方である。また、阿毘曇心論では、それとは逆に、意業を無表業として立てる。その第三五偈（大正二八、八一二b）に、「身業教・無教　当知二倶有　口業亦如是　意業唯無教」と言い、第三六偈（大正二八、八一二c）に、「教当知三種　善・不善・無記　意無教亦然　余不説無記」と説く。長行では、前の偈の第四句を釈して、「意業性一向無教、所以者何？　不現故、思微相続故」という。この論は、一方において、無表業が法処所摂の色であって十色処と共に「仮色」に摂せられることを説いている（巻一、大正二八、八〇九c）のであるから、ここに意業を「無教」とするのは、意業が色蘊に摂せられることになって、奇妙な結果となる。阿毘曇心論経では、後の偈の第三句を「意業亦如是」と修正している（大正二八、八四〇a）が、前の句はそのままである。雑阿毘曇心論（大正二八、八八八b）に至って、前の偈の第四句を「意業当知思」と訂正し、長行に、「有欲令意業是無作（＝無表）性、此則不然、意非作性、非色故」云云と述べているから、そこではじめて尓後有部の正義とする所に到達したわけである。有部派内で、表・無表の考え方が統一されるまでには、かなりの経過が必要であったことが、これによって、よく解る。

非択滅については、のちに「法」の刹那滅と三世実有説を述べる際に、関説する。

有部によれば、有為は「世路（adhvan）」であり（大毘婆沙論巻七六、大正二七、三九三a。倶舎論一、四b）、時間

的存在である。時間を別にしては、造作遷流の有為法を考えることができない。逆にいえば、有為法から離れた時間も考えることができない。時間は「依法而立」とせられる。それに対して、空間が、虚空無為法として、有為の諸法の生滅・因果の関係を全く離れた、超越的な態において考えられているのは、極微説採用の事実に示されるような、色法の「対礙性」、すなわち色が impenetrability をもって空間を占有すること、を認める有部の考え方からは、「色がその中に行ずる」(倶舎論一、三b)場としての、虚空(ākāśa)を認めないわけに行かないからである。

以上述べたような、特殊な考え方の上に立ち特殊な意味内容をもった術語が、数多く、すでに最も初期の有部論書に見出されるということは、有部のはなはだ特異な「法」に対する考え方が、きわめて早く成立していたことを物語る注目すべき事実である。

＊ 入阿毘達磨論では、有情が生に貪著しないように、如来によって、住と老とを合して、「住異」と説かれたのである、という。桜部「研究」二一八頁を見よ。

＊＊ 諸論(例えば入阿毘達磨論、桜部「研究」二一六頁。倶舎論五、九a)が引く経、雑阿含巻三一、大正二、一五〇b、M i 296, の中には、「命根」なる語自体は存しない。

3 色　法

四大種と所造　阿含に見られる、色法についての定義というべきものは、(1)壊れるから色と言われる(ruppatiti

kho tasmā rūpaṃ, S 22-79 etc.)」ということと、(2)色は四大種と四大所造とである（cattāri ca mahābhūtāni catunnañ ca mahābhūtānam upādāya rūpaṃ, S 22-57 etc.)」ということとの二つである。(1)は rūpa という語の語源解釈（nirukta）である。rūpa が ruppati という語と語源学的には実は全く関係の無いことは辞書の示すところであるが、しかもこの二語がこのように結合されたのは、宵に音が通ずるということからだけではなく、すべての存在を無常であり、変易法・変異法であると見る、仏教本来の考え方から発しているのはいうまでもない。したがって、ruppati するのは必ずしも rūpa には限らず、余他の受・想・行・識いづれもが変易法・変異法であり、その限り ruppati する存在に外ならない。「色無常・苦・変異法。是名世間世間法。乃至受想行識無常・苦・変異法。是名世間世間法」（雑阿含巻二、大正二、八c など、S 22-94 etc.）と説かれ、それがまた「世間とは云何が世間なる？　比丘らよ、破れ壊れるが故に世間と言われる（lujjatīti kho tasmā loko ti vuccati, S 35-82)」と説明せられて、「壊れるが故に色と云われる」という解釈とまさに撥を一にしていることは、よくそのことを示している。「色は泡の聚まりの如くなり」（S 22-95）云云というも、これと同意趣である。従って、(1)の規定はよく色法のもつ無常性・変異性を示すけれども、しかしそれは有為法としての一般的な性質を云うに過ぎず、有為法の中で、非色法より殊別されるところの、色法それ自体の特性を明すものではない。そこで、阿含における色法自体のもつ最も基本的な規定は、(2)によって与えられることになる。

註釈的経典には、四大を内・外に分けて、内の地は髪毛等であり、外の地はあらゆる堅牢なものである、等と説かれている（増一阿含巻二〇、大正二、六五二a）。此の場合、内の四大は専ら有情の肉体について言われ、外の四

大は一般的な外界の物質を指している。これは、先にも述べたように、五蘊説が元来有情の心身構成の機構の素朴な羅列に発しており、それをもって「一切」を現わしたのであって、従って、阿含の記述の中で、色はもちろん一般的に「物質」を意味するけれども、特に「肉体」に関して用いられる場合が屢々である(たとえば、D i 79; S v 282 etc.)ことからして、そのような内外の分別が生じたのであろう。しかし内の四大にしても外の四大にしても、ここでは何れも直接具体な物質的存在を意味している点は相違がない。

同じく註釈的な経典、中部第二八経(Mahāhatthipadopama-S., 中阿含第三〇象跡喩経)、では、例えば地内界は「内なる、それ自体として堅い、粗なる、已取のもの、すなわち髪・毛・爪・歯……」(M i 185; 中阿含巻七、大正一、四六四c、「謂、内身中、在内所摂、堅、堅性住、内之所受、此為云何? 謂、髪、毛、爪、歯……」)である、と述べている。この経文だけから、「地界とは物質の堅い性質及び髪毛等の固い物質の両者を指している」(水野弘元、仏教における色の概念について、「宇井博士記念論文集」四八一頁)と断ずるのは少し無理でなかろうかと思うが、すなくとも、ここには具体的な物質から、それのもつ堅湿煖動の性質が、抽象されて考えられようとする跡を見取ることができる。そして、次に述べるように、発達した有部アビダルマは、四大を具体的物質の質料因としてではなくて、むしろ、それら具体的物質のもつ性質と考えるようになるのであるから、この経典がそれに至る過渡の相を示していると見るのは至当である。

初期の有部アビダルマでは、まだ、四大を具体的な物質それ自体と考える考え方と、その物質の有する触覚的性質と考える考え方とが明らかに併存する。法蘊論の多界品(大正二六、五〇二c、五〇三a)では、地水火風界は

それぞれ内外に分けられ、内の地界とは「此身内所有」の堅い物、すなわち髪毛爪歯等であり（これは上掲の中部第二八経と同様）、外の地界とは「大地山諸石瓦礫」等である（この説明は中部第二八経にも中阿含第三〇経にも見えない）、という。水界以下についても同様である。ここでは全く具体的な物質的存在である堅い物、湿潤な物、等々が意味されている。ところが、同じ論の処品（大正二六、五〇〇c）では、四大種が触処所摂なることがはっきり述べられている。ここでは、四大は堅い物の有する堅さ、湿潤なる物の有する湿潤性、などの感触であって、身根の対象たるものである。それは、毛髪爪歯や涙汗大小便、あるいは、山石瓦礫や汁露酒乳、などの物自体とは全く別である。品類論に至ると、四大を具体的な物と見る解釈はすっかり棄てられ、堅湿煖動の性質とする解釈に統一される（巻一、大正二六、六九二c）。それは触処所摂であり（巻一五、大正二六、七五七a）、従って無見（anidarśana, 不可見）である（巻一五、大正二六、七五六c）。大毘婆沙論（巻七五、大正二七、三八七c以下）が、「地界云何？　答、雖此地界総是堅性、而此堅性差別無辺、謂内外分堅性各異、内分中堅性者謂髪毛……手足支節、如是等中所有堅性……外分中堅性者謂地山礫石……吠琉璃等所有堅性……」というように説く所には、具体的な物自体と見る解釈が棄てられ、それら物の中の堅性・湿性等とする解釈に進んでいることが明瞭に理解される。

そういっても、四大はやはり色法であり、有対なものであり、極微所成であるとされるのであるから、これは物質に附せられている単なる属性であると言うことはできず、やはり物質それ自体がここに考えられているという外はない。それについては以下に述べる。

五根・五境・無表色　色法が五根と五境と無表色とである、という規定は、全く有部アビダルマに固有なもので、その趣旨は上述のように既に集異門論巻十一（大正二六、四一二a）に見えるが、それが明文としてはじめて現われるのは品類論巻一（大正二六、六九二b）である。これは、上述のように、五蘊説と十二処・十八界説とが結合されるに当って、五根・五境の十処（界）が色蘊に配当され、これに、有部独自の法である法処所摂の無表色が加えられたものである。ところで、元来、六内処・六外処の十二処、六根・六境・六識の十八界、は明らかに認識論的な観点から立てられた法である。一切が根・境・識によってつくされるということは、一切の存在が、見る・聞く・嗅ぐ等の認識行為の系列と、それの対象として把握せられた現象の系列すなわち、見られたいろかたち・聞かれた声や音・嗅がれた香り等としてのみ在るということである。根は識の所依であり、境は識の所縁である。いいかえれば、根はそれを通して見る・聞く・嗅ぐ等の認識が成立する認識の門であり、境はその門を通して認識に捉えられた対象である。物質的外界は、普通、眼等の五識によって眼等の五根を通して色等の五境として捉えられる。色等の五境は、だから、外界の物質的存在自体ではなくて、外界の物質的存在がそういうものとして識られ受けとられる所のいろかたち・声音・匂いなどの物質的属性である。眼等の五根は具体的物質的外界をそのような属性において捉える五官の機能である。倶舎論の仏訳者が la vue, le visible 等と訳している眼・色等を、ローゼンベルクが das Sehende, das Gesehene 等と中性名詞に訳しているのは、そういう理解に立っての上である。スチェルバッキーによれば、これは「物質的存在の領域において sense-data を除く余の一切の reality を排除する」立場に立つ分析であり、これら五根・五境の十色処は「いかなる物質もその中に存しない

所の物質的要素（material elements without any matter in them）」である。色法がこのような十色処〔および無表色〕に外ならないと考えられる以上、それは die Materie でも der Stoff でもなく、まさに das Sinnliche と云わるべきものだ、とローゼンベルクは主張する。

根・境・識という考え方は、本来右のように考えられねばならない性格のものであろう。しかし、阿含において説かれている眼乃至身は、もっと具体的にわれわれの肉体的器官としての眼・耳などを意味しているし、色乃至触も、具体的物質の上のいろかたち・声音などを意味しておって、決して抽象的な可視性・可聴性などを指しているのではない。そして、アビダルマにおいては、一方でそのように五根、五境を直接物質的存在と考える素朴な考え方が継承されていると共に、他方では五根を五識の所依として、五境を五識・五根の所縁として、純粋に認識論的に考えようとする仕方が行われている。いわば二つの考え方が共存しているのである。

五根は、先ず、法蘊論（巻一〇、大正二六、四九八c以下）において「四大所造の浄色」とされ、品類論（巻一五、大正二六、七五三c）では「無見（不可見）・有対」と規定される。*すなわち、根は大種の特殊な変化（bhūtavikāra-viśeṣa）であり、見る・聞く等の機能を有する一種の透明清浄不可見な物質であると考えられている。それは、眼・耳などの外的な肉体的器官すなわち「扶塵根」とは区別される「勝義根」である。このような勝義根が考えられていることは、根を直接物質的器官としてでなく、認識的機能として考えようとする方向を明らかに示してはいるけれども、論書の説く所のままに理解すれば、その勝義根も、やはり、極めて特殊ではあるが一種の肉体的器官としか考えられず、物質的存在の埒外にあるものではない。後に極微説が導入されてからの有部論書にお

いて、五根の極微の配列の形状が論ぜられ（倶舎論二、一九〇b）たり、根と境とが接触するかしないかが論ぜられ（同上、二、一七b）たりすることは、まさにそれを示している。

五境については詳しい記述が無いが、触の一分たる大種を除いて余他は大種所造であり、有見なるは色で余は無見であり、すべてを通じて有対である、という規定は初期の論書（たとえば品類論巻一七、大正二六、七六二c）以来一貫している。極微説が導入されてからは、五境いずれも極微所成であるとされる。有対にして極微所成であるということは、一つのひろがりをもって空間を占有することを意味するから、このように規定される五境は、やはり一種の物質的存在として考えられていること疑いがない。先に、四大が具体的な物質から次第にその物質のもつ堅・湿・煖・動の性質を意味するようになったと述べたが、その堅湿煖動も、実は、触処の一分として、同じく極微所成にして有対なのであるから、やはりある空間を占有する物質的存在として考えられているのである。しかし、いろかたち・音声・甘酸の味などは、どうしても物質の属性であって、物質的存在それ自体とは考えられない。あるいろをもち、ある音を発する物質は、一定の空間を占有し「障礙有対」なるものであろうが、その物質のもついろ、発する音自体をただちにそのような空間的ひろがりをもつものとは考えにくい。有情の心身の機構の素朴な分析に発した五蘊説において、具体的な物質あるいは物質的肉体を意味した色蘊（色法）と、本質的に認識論的観念である根境識説中の五根五境とを結びつけたことの当然の結果であるが、そこには大きな矛盾がある。

そのように五根五境の物質的性格が説かれている一方、やはりまた、根はまさしく識の所依として、境は識の所縁として、識は根に対する能依として、もっぱら認識論的な意味に理解されてもいる（大毘婆沙論巻七一、大正

二七、三六七a。倶舎論一、一三a。特に五根が五識の所依なることは倶舎論一、六a)。純粋にそういう意味において考えるとするならば、五根五境の十色処は、具体的な物質自体を指すのでは全くなくて、物質的存在として外界が把握されるその様相を示すものである。そうだとすれば、堅湿煖動を自性とする四大が触に摂せられるのは当然であるし、四大と四塵との八事が倶生して随一不滅であることも理解し易い。すなわちそれは、外界の現象が色法として把握されるに必要な最低の条件を示しているのであって、堅・湿・煖・動なる物質の基本的属性といろかたちと香りと味と及び重・軽・滑・渋などの感触とがあってはじめて具体的な外界がわれわれに認識され把握され得る、と主張しているのである。もともと具体的な物質を意味した色法が、そこでは全く観念化されてしまう。すなわち、いろかたち・香り・味・感触等の総和として「認識されたもの」（所知 jñeya）と化してしまう。有部の色法論は、四大に対する考え方の変化に示されているように、まさしくそういう観念化の方向へ向っていたのであるから、おそらくそこまで徹底さるべきものであったと思われる。

しかし、事実はそうなっていない。先に述べたように、色を具体的物質と考える考え方ははっきり存しており、中期の論書に至って導入された極微説は、そのことを裏づけるものと言える。

無表業が色法として考えられたことは、必ずしも行為動作の余勢が物質的なものとして微粒子かなにかのような形で行為者の体内に蓄積されるという考え方から来るのではなくて、表業が色法であることから無表をも同類として色法に帰属せしめたに過ぎないのである（倶舎論一、九a)。色法でありながら法処に摂せられ、極微所成でないとされるところにも、それはあらわれている。

＊ 南伝アビダルマでも、五根は、四大所造の浄色であるが、無見・有対とされている（Cf. Vibh p. 71）。漢訳の『雑阿含経』中には、すでに五根を有部のこの規定のように定義する記述が一箇処だけ見え、その経は倶舎論（一、六a）で、五根について述べる箇処に引かれているが、それは経蔵の有部アビダルマ的増広によるものであろう。

極微　極微説が有部の論書に登場するのは尊婆須蜜菩薩所集論（巻三、大正二八、七四一c）や大毘婆沙論（巻七三、大正二七、三八〇a、巻一三二、大正二七、六八三c以下、等）が始めであって、後には、「諸所有色、若細若麁……」という経文の中の「細」とは、極微を指すのであると解して極微説の根拠を阿含の中に求めようとする説（順正理論巻三二、大正二九、五二二a）も生じたけれども、それはもとよりあとから附加えた解釈であり、この説一切有部の極微の説がジャイナ教やヴァイシェーシカ派の極微説から示唆あるいは影響を受けて有部派内で採用されるに至ったものであることは疑い無い。その理論は、大毘婆沙論において既に完成した形で現われ、以後の論書はただそれを継承しているのみで、新たな進展は見られない。

極微は色の究極（rūpa-paryanta）と呼ばれ、空間的にひろがりをもつ物質的存在の分析の極限を意味する。ゆえに、一個の極微自体、すなわち「実の極微 dravyaparamāṇu」は「部分をもたない niravayava」従って空間的ひろがりをもたないが、その聚合、すなわち「微集 saṃghāta-paramāṇu」は空間的な延長をもった具体的な物質的存在（mūrta）を形成する。だから、色法（無表を除く）が極微所成であるということは、色法が具体的な物質として考えられていることに外ならぬ。

ところで、極微が物質の空間的ひろがりを分析した極限であり、具体的な物質はその聚合である、ということ

によって、物質の量的なあり方は示し得るが、質的なあり方は示し得ない。そこで極微自体にそのような質的なあり方を規定する功能があると認めねばならないことになる。たとえば、あるものが堅いのは、そのものの地大の極微の勢力が強いからであって四大の極微の数には差が無い、とする考え方と、堅いのは地大の極微の数が多いからであるとする考え方とが対立して存する（大毘婆沙論巻一三一、大正二七、六八二c―六八三a）。前者は四大の極微の上に質的な差別を認めその差別によって所造の物質の上の質的な差別を説明するものであり、後者は所造の物質の上の質的差別は能造の極微の量的な差別に由来すると考えるものである。毘婆沙師の正義とするのは前者であるが、そこでは、純粋に物質の量的分析の結果であった極微が、却って、質的内容を具えることになっている、と言わねばならない。また、長い形の物が在り得るのは、「長」なる形色の極微があることによってである、と主張されている（大毘婆沙論巻一三、大正二七、六四ab）が、その場合、物質の形状は極微の配列によって決定されると考える外はないから、「長」の極微は、自ら長い形に配列されると同時に、その長い物質を構成している他の極微をもすべて長い形状に配列されるように規制する功能をもっている、と考えねばならない。四大や形色などが本来物質的存在のもつ属性をあらわす概念であるのに、それらを、空間的拡がりをもつ色法の構成要素として扱い、純粋に量的・空間的概念である極微の所成であると考えた所に、かえって極微に量的分析の結果以上の質的な意味をもたせねばならないことになったのである。それは、極微説が、本来その立場を異にした四大説の場に入り込んだために生じた混乱であると見做してよい。

このように、有部における色法の論議は、一方において四大や五根・五境が観念的に考えられつつ、他方にお

いて極微所成なる具体的物質として考えられ、その理論が一貫していない。ローゼンベルクは色法を具体的な物質として考える考え方を psycho-physiologisch な分析と呼び、根・境・識を所依・所縁・能依（能縁）の関係において認識論的に考えて行く考え方を psychologisch な分析と呼んで、截然と区別する（O. Rosenberg; Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Kap. X）。彼によれば、インドの体系的哲学において、観察の対象は常に人間存在（Persönlichkeit）であって外的自然ではない。そこではまず、心と物質的肉体とが結合しているから、物質的肉体と肉体に内含せられる精神的要素とを分析する phsycho-physiologisch な分析がなされる。これは仏教も外教も同様である。しかし仏教はさらに特有の phsychologisch な分析を有している。そこでは Persönlichkeit の内容は前と異り、その心的内容たる意識（Bewußtsein）と外的な「現象の経験」とから成っている。それはすなわち「意識的生存態」であり、「意識としての生の流れ」である。かかる意味においての Persönlichkeit の psychologisch な分析こそが、有部の「法の理論 Dharma-Theorie」の出発点となるのである、という。上に述べたように、有部の論書自体は、けっしてローゼンベルクの説くように二つの立場をそれほど截然と区別はしていない。しかし、有部の、諸法についての、特に色法についての論を徹底して考えて行けば、おそらく彼の言うように理解せねばならぬこととなるであろう。

4　諸法の倶生

総　説　ある法が生ずる時は、必ず他の幾つかの諸法と倶に生ずるのであって、それら諸法の生起を伴わないでその法が生ずることはあり得ない、とする諸法倶生の考え方そのものは、パーリ論蔵にも共通するから、アビダルマ仏教において古くから存したものに違いない。諸法の因縁生を説く阿含の教説が、分析的多元的な諸法観をもつに至ったアビダルマにおいて、このような諸法倶生論を生ずるに至るのは当然の成行きと言ってよいからである。順正理論（巻一〇、大正二九、三八三b）に、諸法の倶生を説くのは、(1)諸行無因生、(2)一因生、(3)自性(prakṛti)等不平等因性、(4)唯用前生為因の四邪宗を遣らんがためであるというのは、それを明らかに示している。にも拘らず、有部の論書においてはっきり諸法倶生論が説かれるのは、ようやく阿毘曇心論（第二〇―二四偈、大正二八、八一〇c―八一一a）に至ってからであって、爾後多少の発展や整理を示しつつ、倶舎論にまで至っている。

有部におけるこの論は、色法の倶生、心と心所との倶生、すべての有為法と心不相応行との倶生、の三種にわけられる。

色法の倶生　上に述べた八事倶生随一不滅の説である。直前に述べたように、阿毘曇心論に出る（巻一、第二三

偈、大正二八、八一一b）のが明らかな形で説かれる最初であるが、大毘婆沙論（巻一三一、大正二七、六八三b）に世友の説として、四大種と香味触青黄色等とは相は異っているが倶時に起って互に離れない、と言っているのは全く同意趣の説であり、色法倶生説の先行形態と認むべきである。阿毘曇心論以後、色法の倶生論に新たな発展は無い。

心と心所との倶生　心所は古くより「若法心相応」と規定され、「是諸法共心生、共縁、共住、共起、共滅。譬如灯明熱共起、共住、共尽」（法蘊論巻一）とされるのであるから、「心と心所とは決定して共（cittacaittāḥ sahā-vaśyam, 倶舎論四、二一b）」なることは初期論書以来の建前であるが、心論以後の論書では、三界・五品（善心・不共無明と相応する不善・余他の煩悩等と相応する不善・有覆無記・無覆無記、倶舎論では随煩悩と相応する不善心を加えて六品）の心が、それぞれいくばくの心所法と倶生するか、という分別が加えられる。

阿毘曇心論の説く所によれば、欲界においては、(1) 相応無明等と相応する不善心は十大地法・尋・伺・貪瞋慢疑の随一・六大煩悩地法（相応無明・惛沈・掉挙・不信・放逸・懈怠）・二大不善地法（無慚・無愧）の二十一と倶生し、*同じく、(2) 不共無明と相応する不善心は上掲の中から、貪瞋慢疑の随一及び相応無明を減じて不共無明を加えた二十と、(3) 有覆無記心は(1)より大不善地法を減じた十九と、(4) 善心は十大地・尋・伺及び信・軽安・不放逸・二善根（無貪・無瞋）・捨・慚・愧の二十と、(5) 無覆無記心は十大地及び尋・伺の十二と、それぞれ倶生する。上界においては不善が無く、また、中間定以上では尋を除き、第二禅以上では伺も除く。善・

不善心に悪作ある時はその一を増し、総じて五品の心において睡眠ある時は同じくその一を増す。

この阿毘曇心論の所説は、心論経において、(1)の中で邪見・見取・戒禁取の三見と相応する心は一煩悩を減じて二十と、(3)は身見・辺見と相応する心であるからこれも同じく一煩悩を減じて十八と、(4)は勤と不害とを加えて十大地・尋・伺・十大善地の二十二と倶生する、と修正され、爾後、倶舎論に至るまで、それが継承されている。(1)(3)の修正は五見が慧の性で貪瞋慢疑のいずれにも摂せられぬからであり（慧は十大地法の一）、(4)の修正は既に大善地法として十心所が数え挙げられている以上当然である。

倶舎論では、さらに、不善心品中に忿等の随煩悩[**]と相応する心[***]の場合を別説して、(2)の場合の二十心所にそれら随煩悩自体の一を加えて、二十一心所と倶生すると説く。

これらの修正は、有部アビダルマにおける法の分別がいよいよ緻密になり、術語の定義が厳密になって行く過程をよく示している。そして、右の所論によって知られるように、心・心所倶生の議論は全く心所法の分類と相応している。というよりも、心所の分類と心・心所倶生についての考察とは並行して起り、相互に影響し合ってその説が進展したと見るべきであろう。この二つの教説の関係を表示すれば、左の如くである。

（数字は欲界において倶生する心所法の数）	十大地法	十大善地法	二大不善地法	六大煩悩地法			十小煩悩地法	不定法		計
				無明	余の五			尋・伺	貪瞋慢疑	
善心と倶生する心所法	一〇	一〇						二		二二
無覆無記心と倶生する心所法	一〇							二		一二

有覆無記心と俱生する心所法	一〇			五		二	一八
随煩悩と相応する不善心と俱生する心所法	一〇		二	一	五	随一	二一
不共無明以外の煩悩と相応する不善心と俱生する心所法	邪見・見取・戒禁取と相応する場合	一〇	二	一	五		二〇
	貪瞋慢疑と相応する場合	一〇	二	一	五	二	随一 二一
不共無明と相応する不善心と俱生する心所法		一〇	二	一	五	二	二〇

註、尋は中間定以上で除かれ、伺は第二禅以上では除かれるから、大地法でなく不定法である。また、不定法なる悪作は善・不善心において起ることがあり、同じく不定法なる睡眠はすべての心品において起こることがあるが、その時は各々一を増す。

＊　二十一の中で、貪瞋慢疑の随一と相応無明とは、ただ「二煩悩」とあるのみで明示されていない。雑阿毘曇心論・倶舎論などからそう理解する。

＊＊　倶舎論においては十纏・六垢が随煩悩とされるが、その中で、無慚・無愧・掉挙・惛沈・悪作・睡眠については既に説かれた如くであるから、残るは、結局、称友疏（p. 134）にいうように、忿乃至害の十心所となる。これらがすなわち十小煩悩地法である。

＊＊＊　新訳「忿等相応随煩悩心」（四、八b）より旧訳「与嫌等小分惑相応心」の方が勝る。

有為法と心不相応行法との俱生　すべての有為法と恒に俱生する心不相応行は四相であり、有為法中のすべての有情法と恒に俱生するのは得である。阿毘曇心論から雑心論まではただ前者のみを言い、後者をも挙げるのは俱

舎論（四、三a）に至ってからである。雑心論までの諸論が得の倶生を語らぬのは、得がその本来の意味すなわち「聖道の得」（その反意語は「異生性」）の意味に限って語られていたからであり、倶舎論に至って、法の得一般を意味するまでに得の語義が拡張解釈されたのである。

5　三世実有と刹那滅

三世実有説とその理論的根拠　三世実有説は、有部自らの名称がそれに由来する（倶舎論二〇、二b。順正理論巻五一、大正二九、六三〇c。JPTS 1884, p. 43）ほど、有部にとって中心的な思想であるし、又それによって他部派と殊別せられる極めて特異な思想である。*三世実有説が明らかな形で説かれるのは、周知の如く、識身論の冒頭にはじめて見られるが、その思想の成立はさらに早く、おそらくこの部派自体の成立と時を同じくするのであろう。既に第一期の論書たる集異門論（巻一、大正二六、三六九c）・法蘊論（巻一〇、大正二六、五〇〇c）などに、三無為の一として非択滅が説かれているが、この有部独特の術語は、刹那滅にして三世に実有なる法を立てる考え方を前提にしなければ理解できぬものである。なぜならば、非択滅とは、縁の欠けたることによって、永久に未来不生法たるに留まって現在に生ずることの無い法に関して、説かれるのであるが、法が三世実有でなく、本無今有ということであるなら、そのような法の上に、未来雑乱住の分位に留まっているという在り方は考えられないからである。

三世実有の思想を成立たしめる理論的根拠となっている三つの原則がある。すべての有為法が刹那滅であること、すべての有為法が厳格で機械的ともいうべき因果の法則に支配されていること、および、すべての識は必ず境を有し無所縁心の存在は許されぬこと、である。第一と第二とは「無常・有為・縁生にして滅尽の法・敗壊の法・離貪の法・滅の法」（例えば S 12-20）と示されている阿含以来の有為法の観念を極めて厳密に規定しようとする考えに発し、第三は根境識の間の所依・所縁・能縁の関係を機械的画一的に考えることから来る有部独得の考えに発する、と見られる。

＊ 大毘婆沙論巻七六、大正二七、三九三a、では、三世実有論をなす所以は「為止他宗顕正理」であるといって、譬喩者・分別論師の「世与行異、世体是常、行体無常」や「於三世自性、謂撥無過去未来、執現在是無為法」等の説を論破の対象として挙げている。

刹那滅　有為法を無常にして生滅の性質あるもの（uppādavayadhammin）となすのは、いうまでもなく、初期仏教以来、仏教を一貫しての建前であるが、厳格な刹那滅の理論は必ずしもすべての部派において採られたのではなく、むしろ多数の部派が、いわゆる法体暫住とその転変とを認めたもののようである。その中、概ね二種の考え方に大別できる。第一は、心心所は刹那に生滅するけれども色身は一期を限って相続し転変すると説くもので、おそらく離阿含第二八九経（巻二二、大正二、八一c）の「愚癡無聞凡夫寧於四大身繫我我所、不可於識繫我我所、所以者何？四大色身或見十年住、二十三十乃至百年、若善消息或復少過、彼心意識日夜時剋須臾不停、種種転

変、異生異滅」（S 12-61 に相当する）という経典などが、その教証となるものであろう。大衆部末家・犢子部・正量部などがこの宗であり（高井観海『小乗仏教概論』五一頁）、また化地部では、色心倶に一期相続を主張したと言われる（同上書、二一九頁）。大毘婆沙論（巻三八、大正二七、一九八b）に、「或有執、色等五蘊出胎時名生、相続時名住、衰変時名異、命終時名滅、如経部師」というのも同様な執である。第二は、まさしく法体の暫住を説くもので、一法の生滅の上に数刹那乃至十数刹那の経過を認めるのである。南伝上座部の如きはそれである（Vism pp. 473, 632）。また、大毘婆沙論（巻三九、大正二七、二〇〇a）に「或有執、三有為相非一刹那、如譬喩師」というのも同じ立場である。

これらに対して、有部の採る刹那滅の理論は極めて厳格で、すべての有為法に全く暫住を許さない。諸行無常ということを観念的に極端に分析した結果というべきである。そして、このように厳格に機械的に刹那滅性を考えることが、有部においては極めて初期から殆ど常識的であったものの如く、論書中にことさらにこのことについて論じていることは稀であるが、大毘婆沙論（巻七六、大正二七、三九三c）に引く世友の偈「諸行無来、亦無有去、刹那生故、住義亦無」は明らかにこの有為法の刹那滅性を説いている一例である。

因果性　有為法は因縁所生の故に有為と呼ばれる。因縁によりて生じ、自ら亦因縁となって果を引くは「法爾」である。したがってこのことも亦ことさらには論ぜられていない。自明の理として、有為法は「若法有生有滅有因有果得有為相者是有為義」とか「若法依属因縁和合作用者是有為義」とか定義されている（大毘婆沙論巻七六）。

発達した有部アビダルマの所説（順正理論巻五〇、大正二九、六二〇c以下）によれば、法が現在にあるということは「作用（kāritra）」が現にある、ということである。作用の未だ生じない法は未来にあり、作用の已に無い法は過去にある。そしてその作用とは「引果（phalākṣepaṇa）」の功能、すなわち取果の功能である。未来正生位から現在に生じ来った法は必ず取果し、自らは次の瞬間に過去へ「落謝」する（過ぎ去る、ati √i）けれども、取果と同時にか、あるいは後時に、与果するから、それによって引かれた果が生ずる。かくて flash point の連続の如き不断の因果の連鎖が続いて、そこに有為法の世界が織り成されているのである。

無所縁心の否定　無所縁心を許さないことは、三世実有説の最大の論拠になる点である。この主張は先ず識身論（巻一、大正二六、五三五b）に見える。それによって知られるように、有部が「起識時必有境」とするのは、根境識の所依所縁能縁の認識論的関係を徹底して考える所から、所縁の無い識を認め得ないからである。それは一つには、一切が心によって作され心によって造られる、という仏教の根本的立場からして、心に関係の無い一切は、さらに広く言えば、人間の行為的生活に関わりをもたない一切は、法として存在の意味を認めない、ということを示すし、また一つには、根境識という語が、本来具体的な物質的存在の分析の上に立てられたのではなくて、純粋に識の所依と所識と能識との関係において、さらに広く言えば、作具と所作と作者との関係において、理解されねばならぬ認識論的概念であることを示す、と言える。

右のように考えると、三世実有法体恒有の考え方は、一見いかにも特異な主張のように見えるけれども、実は

その考え方を構成する基となった観念はいずれも阿含において見られるものであって、ただそれを画一的機械的に極端にまで推し進めたところに、この独特の説を成立させた所以があったと言えよう。

6　四縁六因五果

四縁　アビダルマにおいて因縁果の分類考察が行われる所以は、諸法倶生論の場合と同様に考えられよう。諸法倶生論は因縁所生なる一切法を、「所生」の法の側から考察したものであり、因縁果の理論は、その一切法を因縁所生として成立たしめている「能生」の因縁の側から考察したものである。

有部の因縁果の理論は、四縁六因五果の説によって立てられるが、これらは、その順序に、次第して成立した教説である、と考えられる。

四縁は、有部派内では伝統的に経中所誦であるとされている。倶舎論が挙げる教証（倶舎論七、一a）を、法幢（倶舎論稽古上巻）は、「按、四縁性四〔阿〕含無文、独見『縁生初勝分法本経』唐訳『分別縁起初勝法門経』…：然此経大乗所誦、非今証也」と言い、「経無其文、蓋四阿含残欠不可得而稽矣」と言うが、おそらくたとえ阿含にその文が存したとしても、有部所誦のそれの、しかも特に有部的に増広された部分に限られていたのであろう。*大毘婆沙論巻二一にまた「施設論と見蘊とに四縁を説く」というが、**現存論書の中では識身論巻三（大正二六、五四七b）に見えるのが最初であり、次いで品類論（巻七、弁摂等品七）に見える。しかし四縁の名前は、いず

れも、南伝論書に共通に用いられる所（いわゆる二十四縁の最初の四がそれである）であり、有部が早くから仏説なりと主張している点から見ても、この四縁説の成立は余程古いものと見なければならない。

＊「施設論」は現存漢訳に欠けた部分、「見蘊」とは発智論巻二〇、大正二六、一〇二六b。

＊＊この部分は補特伽羅蘊に摂められているが実は、因縁蘊に摂せらるべきものである。

六因　六因は経中所説ではない。しかし、経典の中には、能作因乃至異熟因という言葉をもっては説かないにせよ、所説の内容から言えばそれを説いている、と解せられるような記述が、六因のどれについても、見出せるから、結局、六因説は経中に極成されている意味になる、というのが毘婆沙師の立場である（Yaś pp. 188, 189. 順正理論巻一五。大毘婆沙論巻六、大正二七、七九b、には六因を「仏説」とする説もある）。六因説がその形をもって論書に現われるのは、阿毘曇甘露味論上巻（行品）・発智論巻三（大正二六、九二〇c）などがはじめである。しかし倶有因・相応因・異熟因などの語は集異門論にすでに見られ、また南伝論書の中でも用いられている。そしてそれらの三に遍行因・同類因を加えた五つが、識身論巻四（因縁蘊）の中で、識の因の分別をなす箇処において、用いられている（宇井博士は、識身論では六因が説かれる、としているが、明文としてはそれは無い。『印度哲学史』大本、二一九頁）。先に挙げた識身論において四縁説を説く箇処においては、因縁を解釈して、「此倶有・相応等法」と言っているが、それは、「等」の語をもって同類・遍行・異熟の三を含めているものと推断して、誤り無いであろう。すなわち、因について古くすでに異熟因・相応因・倶有因などの別が考えられており、有部の論書では識

身論あたりに至って心心所の特殊な因果関係が考察されて同類・遍行の二因が加えられ、四縁の中の一つである因縁をこれら五因に類別することになった。それがさらに後に、発智論などに至って、因縁に含まれない余他の三縁を能作因として数えて、先の五に合わせて六因を説く仕方が完成したものと考えられる。

五果　五果の説は、それが五者一具に説かれるはじめは阿毘曇甘露味論上巻（業品）においてである。次いで大毘婆沙論巻一二一では、五果説を経中所説であるとして、経典を引用しているが、これはもとより認め難い。五果説の成立について深い関係をもつと考えられるのは、業とその果とに関しての分別である。

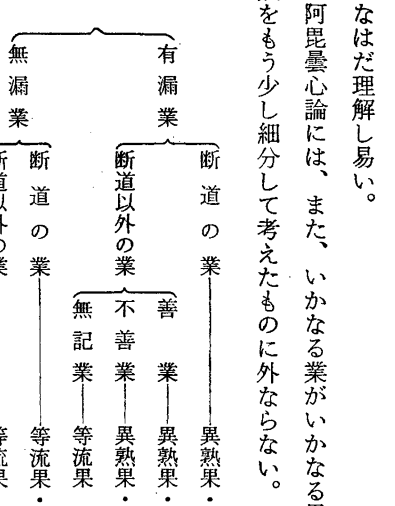
発智論巻一二に、有漏あるいは無漏あるいは有漏無漏なる業に、有漏あるいは無漏あるいは有漏無漏なる果が有るか無いかを分別して、図のように説く。大毘婆沙論巻一二三の説明によると、これは一因多果の考えに立つ

因＼果	有漏果	無漏果	有漏無漏果
有漏業	等流果・異熟果	離繫果	等流果・異熟果・離繫果
無漏業	無	等流果・離繫果	無
有漏無漏業	無	無	無

迦湿弥羅師の説であって、因の体として有漏にして無漏なる業は考え得ないから、従ってその果も無いとされるが、西方師の説では多因一果の考えに立つから、有漏にして無漏なる業の無漏なる果として離繫果を認め、逆に有漏業の有漏無漏果を認めない。有漏にして無漏なる果は考え得ないとするからである、と。八犍度論巻一七を

見ると、有漏無漏業の無漏果としての離繫果も、有漏業の有漏無漏果としての等流・異熟・離繫の三果も、共に認めている。このように異説が分かれるのは、もともと、有漏無漏業とか有漏無漏果とかいうものが余りにも形式に走った分析であって、意味がはっきりしないからである。これらを除いて考えれば、有漏業には有漏なる等流果・異熟果と無漏なる離繫果とがあり、無漏業には無漏なる等流果と離繫果とがある、ということになって、はなはだ理解し易い。

阿毘曇心論には、また、いかなる業がいかなる果を招くかを説いて左の表のように示している。これは今の分類をもう少し細分して考えたものに外ならない。



いずれにしても、これらの論においては、果は異熟・等流・離繫の三種に分類され、ただ業因と業果との関係を説く上掲の箇処のみにおいてそれが説かれている。それによって知られるように、果の分類は、はじめ業因に対する業果の分析的考察に発し、それを先ず三種に分けたのである。のちに、さらに広く果を一般的に考察して、

新たに士用・増上の二果を立て、併せて五果を数えるようになってからも、なお、それは業因と業果との関係を説く箇処に附随して述べられている（大毘婆沙論巻一二一、雑阿毘曇心論第一五六、一五七偈）。五果説が業因・業果の論議と切離されて、別に六因四縁の説と相並んで、説かれるようになるのは、ようやく倶舎論に至ってからなのである。ところで、大毘婆沙論以後、果一般を五果に分類する説が成立してからは、上掲の業因に対する業果の関係も、当然、士用果・増上果を加えて論ぜられる。最初に挙げた発智論巻一二の文に対する大毘婆沙論巻一二三の釈では、此処に三果に依りて論を作すは士用・増上二果を「除いた」のである、士用果は雑乱が多く、増上果は不決定であるからである、と説いているが、それはいうまでもなく、のちに五果を数えるようになった立場から、三果をしか数えなかった先の説を説明するために、作り出された解釈である。

7　諸門分別

諸門分別は有部アビダルマにおいて、きわめて重要な方法の一つである。これによって諸法の分析的考察は極点にまで進み、それぞれの術語の内容が厳格に規定されるようになった。それは既に第一期の論書（集異門論巻一、「食」「行」についての分別、法蘊論巻四、神足品における「欲」「勤」などの分別）に見え、品類論において大いに行われ、発智論結蘊十門納息に説かれる四十二法の中の第七から第十六までの十項に典型的な形が見られ、やがて倶舎論界品における十八界の分別や根品における二十二根の分別に至る。

しかし、諸門分別は他の多くの教説のように、論書の発達の次第に伴って、順次に発展して来たようには見えない。分別の仕方は、(1)AかAかという二種の分別、(2)AかBか非A非Bかという三種の分別、(3)AかBかCかという三種の分別などがあって、(1)としては有色・無色、有見・無見、有対・無対、有漏・無漏、有為・無為などが代表的な項目であり、(2)としては善・不善・無記、学・無学・非学非無学、見所断・修所断・非所断などが、(3)としては欲界繋・色界繋・無色界繋、過去世・未来世・現在世などが代表的な項目であるが、集異門論における諸門分別において、すでにこれら諸種の項目がすべて見出され、総じて十六門による分別がなされている。品類論弁処品における十二処の分別は、三十以上の諸門を立てて最も詳しいし、同弁随眠品における九十八随眠の分別では遍行・非遍行、有漏縁・無漏縁など煩悩法に特有の新らしい諸門分別の原理を立てて分別しているし、倶舎論に至ると全体として諸門分別はむしろその余りにも煩瑣なのを整理する方向に向っているが、異熟生・所長養・等流・有実・刹那の五類門分別などの特殊な分別が見られるというように、各論書がそれぞれに特徴を具えているけれども、諸論書の歴史を通じて、そこに諸門分別の系統的発展を跡づけることは困難である。ただ成立史的に見て多少目立つこととして、(1)界身論・識身論では、専ら個個の法相互の間の相応・不相応、成就・不成就、摂・不摂などの究明に力が注がれて、諸門分別の形が見られないこと、(2)品類論においていちじるしく盛んに諸門分別が行われていること（上述の二品の外に、弁摂等品の中でも「二法」として多くの諸門分別の型が挙げられているし、弁千問品にも四十種の法に対して細かな分別がなされている）、などを挙げ得るにとどまる。

第三節　残余の問題

1　二十二根

阿含の中の二十二根　先に、二十二根説をことさらに「法の理論」の体系から除いて置いたので、ここであらためて検討することにする。

パーリ相応部、第四八、根相応（Indriya-Saṃyutta）は一八五の単経を含み、その全体を通じて見れば、そこに二十二の根の名称はすべて挙げられている。しかし、二十二根を纏めて一つの単経の中に説き明している例は、少くとも現存の漢・パの阿含中には一つも見当らない。パーリの註釈文献は言う。「経中には、ある所には二根が、ある所には三が、ある所には五が、というように諸処に散説されているのであって、二十二〔根〕が続けて（anantaraṁ）〔経中に〕伝承されているのではない」と（Vibh A p. 125）。

法蘊論巻十（大正二六、四九八b）は、梵志生聞の問いに対して仏が二十二根を説くという内容の経典を挙げている。生聞梵志、Jāṭiśroṇa, Jāṇussoṇi は舎衛城に住んだ有名な婆羅門として阿含経典中に時時登場する（赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』二四〇頁）が、法蘊論が挙げるような内容の経は現存の阿含のどこにも見出せない。シャマタデーヴァ註（TT Vol. 118, 118-3-8 f）も、法蘊論と同様に、婆羅門生聞（? Raṅ bsin ñan）の問いに対

して二十二根が説かれたという経を示すし、称友疏（Vas. p. 98）も同様であるから、そのような経が、嘗て説一切有部所伝の経蔵中に存してはいたのであろうが、それは阿含としては最も後期の附加増広によるものであって、おそらく、有部派以外には通じないものであったと思われる。倶舎論（二、二三a）の「経中説二十二根」という記述の根拠として、法幢（倶舎論稽古巻上、大正六四、四四三a）は決定義経などを挙げるが、これらの経もアビダルマ時代以後の増広によると見られるものである。

すなわち、はじめ阿含の処々に散説されていた「根」に関する経説は、やがて次第に集められて、一つに纏められようとする方向に進んでいた。しかし、阿含としてはその段階までに止まるのであって、それを二十二根と数え挙げ、さらにその二十二の上に共通な意味を見出して行くのは、のちのアビダルマ論師たちの仕事であった、と言わねばならない。もっとも、初期のアビダルマ論書において、南北両伝に共通して（Vibh p. 122, 法蘊論巻一〇）この二十二根説が見出されることから、それが極めて早い時代に纏め上げられた教説であることは疑い無い。

根の義　上記のように、これは凡そ経蔵の中に用いられた言葉の中で、indriya の語のついたものをすべてひっくるめて、数え挙げたに過ぎない。つまり、本来は単なる蒐集と枚挙に過ぎない。二十二には(1)眼耳鼻舌身意の六内根と、(2)女・男根と、(3)命根と、(4)憂喜苦楽捨の五受根と、(5)信勤念定慧の五作根と、(6)未知当知・已知・具知の三無漏根と、の六類が含まれるが、これらの諸法が、本来それぞれその説かれる場合や意味を異にしていたことはいうまでもない。従って、たとえば六内根・五受根・三無漏根は、それぞれ、六者、五者、三者

一具として意味をもつものであるが、それらを皆ひっくるめて、「根」という類目の下に収めて見ても、その諸「根」のすべてに共通な意味を見出すことがなかなか難しいことはいうまでもない。ところが、有部の論書は、これら二十二の法がすべて「根」と呼ばれて一括される所以を、根の語義の上に見出そうと試みる。

その最初は、阿毘曇甘露味論（上巻、大正二八、九七一c）に「云何根義？　有力有利是謂根」というものである。次いで大毘婆沙論（巻一四二、大正二七、七三〇c）に増上・明・現・喜観・端厳・最・勝・主の八義を挙げる。阿毘曇心論経（巻六、大正二八、八六四a）では「彼増上義是根義、如人主獣王、一切法有増上主、彼最勝増上主名根」と言い、雑心論（巻八、大正二八、九四〇a）には「彼増上義是根義、端厳義是根義、勝……、主……、雖一切有為法各各増上、然或劣或勝。当知、勝者立根、如人主天主」という。倶舎論（三、一a）では以上を承けて、「増上の義が根の義である」（adhipatyārtha indriyārthaḥ）と決択している。〔パーリの論釈（例えばVibh A p. 126=Vism p. 491～492）も、同様な試みをなす。そこでは、inda を「世尊」の意と「業」の意とに解し、indriya は inda によって示された、生起した、等々の意と解釈し、また、増上（ādhipacca）あるいは自在力（issariya）の義が根の義であると解釈している。〕しかし、本来その説かれた意味を異にするこれらの語群を、一つの意義だけを通して把握することは所詮無理であり、結局は、改めて六つの語群を、(1)有情の心の所依、(2)それを所依とする有情の相の別、(3)有情の住、(4)有情の雑染、(5)有情の清浄の資糧、(6)有情の清浄、として、あるいは、(1)流転の所依、(2)その生、(3)その住、(4)その受用、(5)還滅の所依、(6)その生・住・受用、として別別に解釈し直さねばならない（倶舎論三、四b―五a）のである。元来は「力」「肉体力」の意味から、「肉体の機

能」「感覚」「感覚器官」の意味に使われる indriya の語であるから、(1)(2)(3)までは自然に理解できるとしても、(5)(6)など精神的な徳性までもその中に包含しているのは、仏教術語としてのこの語が、甚だ comprehensive に用いられたことを示している。

法の理論の体系の中での二十二根説　このように、一貫した意図をもって立てられた説でないから、二十二根説は、先にも（六三頁）説いたように、有部の「法の理論」の体系的叙述の中では、どこにも適当な場所を得ない。阿毘曇心論乃至雑心論では、七品の体系的叙述を了って、その補遺ともいうべき契経（修多羅）品の中に、他の種種な教説と共に、この二十二根説を収めている。ところが、倶舎論では、雑心論の修多羅・雑・択の三品の内容を悉く界乃至定の八品（雑心論に比して世間品を増す）の体系の中に組み入れた。そこで二十二根に関する論議は、第一界品の末尾に十八界の根・非根分別がなされたに因んで、その直後、すなわち第二品の劈頭、に置かれることになった。その結果、第二品は、阿毘曇心論以来の「行」品の名称を（ふさわしい名称であったにも拘らず）失って、「根」品と名づけられることになった。しかし、有部の諸法論を組織的に説くという点から言えば、二十二根説がこの品の巻頭に説かれることは、かえって倶舎論第一部の叙述のスムーズな展開を碍げていることは否めないし、したがってこの第二品を「根品」の名で呼ぶことは適当とは思われない。

2　そ　の　他

総序の部分　有部のアビダルマ論の書き出しは様様である。そこに一定の仕方や一貫した発展の跡は全く見られない。集異門論や発智論のように全く序分を有しないもの、法蘊論・識身論・韓婆沙論のように帰敬偈のみを置いて直ちに本論の叙述に入るもの、阿毘曇心論のように帰敬と総序の偈頌を置いてそれにそれぞれ長行釈を与えるもの、入阿毘達磨論のように帰敬偈のあとに散文の序言を加えるもの、大毘婆沙論のように、散文で序説を述べるものなど甚だ区区である。倶舎論の序分を見ると、それは、形においては阿毘曇心論から雑心論に至るものを継承しており、内容においては全く大毘婆沙論を承けている、と言ってよい。ただ大毘婆沙論であらん限りの異説を紹介している感のある abhidharma の語義を、倶舎論がはなはだ簡単明瞭に、ただ abhi- なる接頭辞を abhimukha の意味に解する釈義一つだけを採って説明しているのが、いちじるしく眼につくところである。

諸心相生の論議　倶舎論根品の巻末に附された三界十二心、および二十心、の論議は、心を三界繋および無漏と善・不善・無記との別によって十二あるいは二十（無覆無記心を細別する）に分類し、その一一の心の直後に何何の心が生じ得るか、を論ずるのである。それは早く識身論巻一一以下で甚だ煩瑣に、可能と思われるあらゆる場合を挙げて細かに論じたところであり、それ以来、倶舎論に至るまで、何の進展も無い。むしろ倶舎論では

細かい無用な分別を整理して、識身論よりもかなり単純化されている。

そこに見られる心生起の原則は、(1) 同じ界の中では、いかなる心からいかなる心も生ずる。(2) 他界に続生して他性の心が生ずる場合は、下界の善心か無覆心から上界の染心が生じ、上界のいかなる心からも、下界の染心が生ずる。欲界善心から欲界無覆無記心が生ずることもある。(3) 入定する時は、欲界善から色界善、色界善から無色界善は生ずるが、欲界善から直ちに無色善は生じない。出定する時は、無色善から色界善、色界善から欲界善（散心）は生ずるが、無色善から直ちに欲界善は生じない。(4) 無漏観に入る時は、善心か無漏心から学・無学心が生ずる（ただし無学心から学心は生じない）。無漏観から出る時は、学心か無学心から善心・無漏心が生ずる（ただし無学心から学心は生じない）、という四項に要約される。二十心の場合も、様様な無覆無記心によって複雑にされているだけで、原則は全く同一である。

第二部

（本文訳註）

凡例

底本としたのは近く Patna の K. P. Jayaswal Institute から刊行される筈の P. Pradhan 校訂の Abhidharmakośabhāṣyam である。公刊に先立ってそれを用い得たのは故A・S・アルテカル博士の好意ある計らいによる。*(補2)

説一切有部アビダルマにおいて普通に用いられる術語については原則として玄奘の訳語を踏襲している。そのような踏襲をやめて、これらの術語をすべて現代日本語の形に改めて訳出することは、可能であるけれども、それはおそらく訳文を幾分煩雑にあるいは冗長にするだけで、それによって読者の理解を著るしく容易にするとは思われない。われわれに得られている説一切有部の論書の大部分が玄奘による漢訳のそれであることからして、アビダルマの術語に限って、玄奘の訳語を踏襲することが却って理解に便であることは、少しくこれらの論書に親しんだ者の等しく知る所である。訳文の中で、それら既成の訳語には、訳者がかつてそうした（「入阿毘達磨論の研究」大谷大学研究年報第十八集）ように、符号を附してそれを示そうと思ったが、印刷の都合上果し得なかったので、巻末に「語彙」としてまとめ、原語を併せて表示することにした。本文中におけるそれらの語の所在については、詳細至便な舟橋水哉・舟橋一哉編『冠導阿毘達磨倶舎論索引』があって依拠し得る。

倶舎論本文に対する註解としては、旭雅の冠導本における冠註・傍註を初めとして、ド・ラ・ヴァレ・プサン、

荻原、木村、西らの先学の労作における脚註など、綿密で信頼できる業績があるので、今はそれらに対していくぶんでも補正の役に立ち得ると思うもののみを附註とするにとどめた。

底本の訂正についても、いちいち註記せず、主要な箇処だけに限った。いたずらに繁雑になるのを懼れたからである。

諸本略称

原　文＝Abhidharmakośabhāṣyam ed. by P. Pradhan.

新　訳＝玄奘訳「阿毘達磨倶舎論」（旭雅編、冠導本）

旧　訳＝真諦訳「阿毘達磨倶舎釈論」（大正大蔵経 No. 1559）

チベット訳＝Chos mion pa'i mdsod kyi bśad pa（影印北京版 Vol. 115, No. 5591）

称友疏、Yaś＝Yaśomitra's Sphuṭārtha-nāma-Abhidharmakośavyākhyā（Wogihara ed.）

安慧疏、Sthi＝Sthiramati's Tattvārtha-nāma-Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā（影印北京版 Vol. 146, No. 5875）

シャマタデーヴァ疏、Śam＝Śamathadeva's Upāyika-nāma-Abhidharmakośaṭīkā（影印北京版 Vol. 118, No. 5595）

目次

序説……一三三
(一)序偈……一三三
1、仏陀の自利の徳を讃える……一三三
2、仏陀の利他の徳を讃える……一三五
3、仏陀に敬礼する……一三六
(二)アビダルマとは何か……一三七
(三)アビダルマ・コーシャと名づける理由……一三八
(四)アビダルマが説かれる理由、およびそれを説く人……一三九
第一章〔十八〕界の解説
(一)有漏・無漏、有為・無為の意義……一四一
1、有漏の法……一四一
2、無漏の法……一四三
3、有為法とその同義語……一四五
4、有漏法の同義語……一四七
(二)五蘊・十二処・十八界……一四九
1、色蘊、五根・五境・無表色……一四九
2、四大種……一五九
3、色と呼ぶ意味……一六三
4、十色処、十色界……一六五

5、受・想・行蘊、法処・法界……一六五
6、識蘊・意処・七心界、および五蘊・十二処・十八界の関係……一六七
(三) 蘊・処・界についての細論……一七〇
1、すべての法が一蘊と一処と一界との中に含まれること……一七〇
2、界は十八であること……一七二
3、蘊・処・界の意味……一七三
4、五蘊説についての問題……一七八
5、処・界、特に六根、の順序……一八三
6、色処と法処との問題……一八四
7、法蘊その他の蘊、十遍処その他の処、六界その他の界……一八六
(四) 十八界の分類的考察……一九〇
1、見えるもの、見えないもの……一九〇
2、抵触されるもの、抵触されないもの……一九一
3、善・不善・無記……一九四
4、欲界繋・色界繋・無色界繋……一九五
5、有漏・無漏……一九六
6、有尋有伺・無尋唯伺・無尋無伺……一九八
7、所縁をもつもの、所縁をもたぬもの……二〇〇
8、執せられているもの、いないもの……二〇一
9、大種・大種所造……二〇三
10、極微の集積したもの、そうでないもの……二〇四
11、截るもの・截られるもの、焼くもの・焼かれるもの、量るもの・量られるもの……二〇五
12、異熟より生じたもの、養われたもの、等流したもの、実体あるものをもつもの、刹那性のもの……二〇六
13、附論(一) 法を具有することについての考察 二〇九

14、内なるもの、外なるもの……二二一
15、同分・彼同分……二二三
16、見所断・修所断・非所断……二二五
17、見であるもの・見でないもの、附論(三)　眼が見るか識が見るか……二二七
18、附論(三)　一眼で見るか二眼で見るか……二三三
19、附論(四)　根は境に接触するか……二三三
20、附論(五)　根と境との量……二三七
21、附論(六)　根の極微……二三八
22、附論(七)　識の依りどころの問題、根だけを識の依りどころと呼ぶ理由……二三〇
23、附論(八)　根の名をもって識を呼ぶ理由……二三一
24、附論(九)　根と境と識と身との地……二三三
25、何界が何識によって識られるか……二三六
26、常・無常……二三七
27、根・非根……二三七

第二章　(二十二)根の解説

(一)　二十二根……二三九
1、根の意味……二三九
2、二十二根の立て方……二四五
3、五受根・三無漏根の説明……二四七

(二)　二十二根の分類的考察……二五一
1、有漏・無漏……二五一
2、異熟・非異熟、附論——留捨寿行の問題……二五三
3、有異熟・無異熟……二五八
4、善・不善・無記……二六〇
5、欲界繋・色界繋・無色界繋・非繋……二六一
6、見所断・修所断・非所断……二六二

(三)　二十二根の獲得と具有……二六三

1、最初にどれだけの根が獲られるか……二六三
2、最後にどれだけの根を失うか……二六五
3、四沙門果と二十二根との関係……二六七
4、ある根を具有するとき他のどれだけの根を同時に具有するか……二七〇
5、最少限あるいは最大限どれだけの根を具有するか……二七三
(四) 共に生起する法……二七五
1、色法の場合……二七五
2、その他の法の場合……二八〇
(五) 心所法……二八一
1、心所法の分類……二八一
2、大地法……二八一
3、大善地法……二八三
4、大煩悩地法……二八六
5、大不善地法……二八八
6、小煩悩地法、不定法……二八八
7、どれだけの心所法が共に生起するか……二八九
イ、欲界の場合……二八九
ロ、色・無色界の場合……二九三
8、類似した心所の殊別……二九四
9、心・心所についての種々な名称……二九九
(六) 心不相応行……三〇一
1、心不相応行とは何か……三〇一
2、得・非得……三〇一
3、同分……三一三
4、無想果……三一五
5、無想定・滅尽定……三一七
6、命根……三一八

7、四　相……三三四
8、名・句・文……三四六
(七)六因・五果・四縁……三五三
1、六　因……三五三
2、能　作　因……三五三
3、俱　有　因……三五五
4、同　類　因……三五九
5、相　応　因……三六八
6、遍　行　因……三七〇
7、異　熟　因……三七一
8、六因と三世との関係……三七四
9、五　果……三七五
10、五果と六因との関係……三八三
11、五果のいちいち……三八五
9、心不相応行の分類的考察……三五〇
12、取果と与果……三八七
13、別な四果……三九〇
14、どの法がどれだけの因から生起するか……三九〇
15、四　縁……三九一
16、どの法がどれだけの縁によって生起するか……三九九
17、四大種と所造色との関係……四〇三
18、三界十二心……四〇五
19、三界二十心、附論——作意と道との関係……四一〇
20、どの心がある時どれだけの心が得られるか……四一七

序説

一　序偈

*(補3)凡そ、あらゆる仕方で、すべての〔心の〕闇を打ち破り、輪廻の泥から人々を抜き出しなされたかのまことの師〔仏陀〕に敬礼して、アビダルマ・コーシャ（阿毘達磨倶舎）なる論書(1)を、私は説くであろう。（一・一）

論書を造ろうと欲する者は、みずからの師（仏陀）の偉大さを〔広く世間に〕知らせるために、まず〔師の〕徳を讃えて、か〔の師〕に敬礼する。

（1、仏陀の自利の徳を讃える）

凡そとは仏陀、世尊に関して言ったのである。か〔の仏陀〕の〔心の〕闇は打ち破られている〔から〕、あるいはか〔の仏陀〕によって〔人々の心の闇は打ち破られている〕から、(2)闇を打ち破りである。〔仏陀は〕すべて〔の法〕に対して(3)、あらゆるやり方で(4)〔すなわち染汚な無知をも不染汚な無知をも共に離れるような仕方で〕、

〔みずからの、あるいは人々の、心の〕闇を打ち破っておられるから、あらゆる仕方ですべての〔心の〕闇を打ち破り〔というの〕である。けだし〔ここにいう〕闇とは無知のことである。真実を見ることを碍げるものだからである。そして、仏陀・世尊にとってそ〔の無知〕はすでに打ち破られている。なぜならば〔仏陀・世尊は、無知の〕対治〔としての道〕を獲得しておられるので、〔世尊にとって、無知は〕もはや、まったく、あらゆる仕方で、すべての対象に対して、再び起こることのない性質のものとなっているからである。このゆえに、か〔の世尊〕はあらゆる仕方ですべての〔心の〕闇を打ち破っておられる。独覚や声聞たちもまた、染汚の癡（無知）をまったく離れているから、すべて〔の法〕に対して〔心の〕闇を打ち破っているのではあるけれども、あらゆる仕方でではない。なぜならば彼ら（声聞・独覚）は、㈠仏陀の〔特〕性に対しての、㈡きわめて遠く離れた場所と時とに対しての、および㈢限り無いほど千差万別な事物に対しての、不染汚な無知をなお有しているからである。

（1）śāstra. ふつうには「論」と訳されるが、abhidharma を「論」とする場合との混同を避けて、以下すべて「論書」とする。

（2）この句は新訳に欠けている。

（3）本偈に見える sarvahata の句は、ここに長行において sarvasmin hatam と解釈せられ、その sarvasmin を漢訳は「諸境」「於一切境」（新）、あるいは「於一切法」（旧）と訳し、註釈は sarvasmin jñeye dvādaśāyatanalakṣaṇe であると説明する（Yaś p. 4, l. 2）。jñeya（知らるべきもの、ふつう「所知」と漢訳する）はすなわち「知」の対象であるから、新訳は「境」と訳した。それは「十二処を相とする」のであって、結局すべての法に他ならないから、旧訳は

「一切法」と訳したのである。

(4) 本偈に見えるsarvatha（漢訳「一切種」）の句は、長行において sarvena prakāreṇa と解釈され、註釈はそれを「染汚〔の闇〕と不染汚の闇とを〔共に〕離れることによって」と説明する（Yaś p. 4, l. 1～2）。

(5) 真実（bhūtārtha, 新訳「実義」、旧訳「真実義」）とは、註釈によれば「苦等の〔四〕諦」（Yaś p. 4, l. 8）あるいは「聞と思と修とによってとらえられる不顚倒な義」（Sthi 198l-1-6）である。

(6) 原文の合成語 bhūtārthadarśanapratibandha の前半を新訳のみが相違釈に読み「覆実義及障見」と訳する。

(7) チベット訳はこの二つの副詞「まったく、あらゆる仕方で」を前の「すでに打ち破られている」にかけて読んでいる。

(8) 原文は「すべての jñeya（所知、知の対象）に対して」。前註(3)を参照。

(9) buddhadharma すなわちいわゆる「十八不共仏法」である。

(10) 旧訳は㈠と㈡とを合して理解したものの如く「於如来不共法及於余境最久遠時処無辺差別」としているが、適当とは思われぬ。荻原本称友疏に本文を引いて ativiprakṛṣṭadeśakāleṣu kārtheṣu とある箇処（Yaś p. 4, l. 29）は kārtheṣu を除いた方がよい（Cf. Yaś Tib. 46-3-3）。

(2、仏陀の利他の徳を讃える)

以上、自利の行の完全なることをもって〔仏陀を〕讃嘆しおわって、次に、その同じ世尊に対し、利他の行の完全なることをもって讃嘆して、輪廻の泥から人々を抜き出したもうと〔いうの〕である。けだし、輪廻は、人々の耽溺するところであるから、また、〔そこから〕抜け出しがたいものであるから、泥に似ている。こ〔の輪廻の泥〕の中に沈没した、救いの無い人々を、憐れみたもう世尊は、正法の教示という手を授けることによって、

〔それぞれその〕ありように応じて、〔彼らをその泥から〕引き出された。真実に、……(1)不顚倒に、教えるからまことの師である。こ〔の「まことの師」という語〕によって、か〔の世尊〕の利他の行の手段が明らかにされる。すなわち、〔まことの〕師であるか〔の世尊〕は如実に〔教えを〕説くことによって輪廻の泥より人々を抜き出すのであって、神通〔の力〕や恵みを垂れる力によって……(2)ではない。(1)

(1)……　……(1)　原文ではこの部分は、次のパラグラフの最初の文章の次に置かれている。両漢訳でもそうなっているようである。しかし、チベット訳の文章の順序の方が理解しやすいので、それに従った。

(2)　合成語 rddhi-varapradāna-prabhāvena の理解に二種がある。ここに訳したように解するのと、「神通や恵みを垂れることや威力やによって」と解するのとである。チベット訳は前者による。新訳は後者によっていると見られる（「神通」と「威力」と語順が入れ替っている）。旧訳はどちらともとられる。称友疏は前者によって解し、併せて後者の理解をも示している（Yaś p. 7, l. 25～29）。

(3、仏陀に敬礼する)

このように自〔利〕利他の行の完全さを具えたか〔の仏陀〕に、敬礼してとは頭を足に接して〔である〕。かれに敬礼して何をするのであるか〔といえば、〕(p. 2) 論書を私は説くであろうと言う。弟子を教える（sāsana）から「論書（śāstra）」なのである。何の論書を〔説くのである〕か。アビダルマ・コーシャをである。

二　アビダルマとは何か

そのアビダルマというのは何であるか。

無垢の慧とおよび〔それに〕伴う〔法〕とがアビダルマである。（一・二a）

ここに、慧とは法の弁別である。無垢とは無漏である。および〔それに〕伴う〔法〕とは、および〔その〕周辺にある〔法〕と、である。かくして、アビダルマとは無漏の五蘊である、ということになる。

以上が、まず、本義としてのアビダルマである。しかし、通例の意味では、

また、それを得るための〔慧〕なるものも、論書なるものも〔アビダルマ〕である、（一・二b）と〔いう〕。〔後天的に〕聞（学習）や思（思索）や修（修習すなわち禅定の修練）によって養われる有漏の慧と、〔先天的に〕生来具有する〔それ〕と、および〔それに〕伴う〔法〕となるものも、論書なるものも、かの無漏の慧を得んがために〔次々に〕その資糧となるから[1]、アビダルマといわれる。

しかし、語源解釈としては〔アビダルマという中の「ダルマ」、すなわち「法」、の語は〕「自相を保持する（dhāraṇa）から法（dharma）である」〔と解釈される〕。つまり、これ（アビダルマ）は、究極の目的なる法、すなわち涅槃、に、あるいは〔個々の〕法（dharma）相に[2]、対向する（pratyabhimukha）から、アビ・ダルマ（対法）なのである[3]。

(1)「次々に（pāraṃparyeṇa）」の語は原文に見えないが、称友疏に見える。両漢訳ともに「伝」と訳している。「論書」が説かれるのを聞く時、人には「生来具有する慧」がはたらき、次いで「聞・思・修によって養われる慧」がはたらき、最後に「無漏の慧」がえられるから、「次々に」前者は後者の「資糧となる」というのである。

(2) 新訳に「通四聖諦」とあるのはおそらく訳者が補ったのであろう。それは安慧疏に「法相」を解釈して四諦の十六行相を挙げているのと同様な理解に基づくものである。

(3) 原文…pratyabhimukho dharma ity abhidharmaḥ. をチベット訳によって… pratyabhimukha ity abhidharmaḥ. と修正して読む。

三　アビダルマ・コーシャと名づける理由

〔右に〕アビダルマ〔の語〕を説明しおわった。ところで、この論書はどうしてアビダルマ・コーシャなのであるか。

意味の上からいえば、こ〔の論書〕の中にか〔のアビダルマ〕が入っていることになるから〔これはアビダルマ・コーシャ、すなわち「アビダルマを容れる庫（対法蔵）」である〕。また、か〔のアビダルマ〕がこ〔の論書〕の依りどころとなっているから、これはアビダルマ・コーシャ〔すなわち「アビダルマをその庫とするもの」〕である。（一・二cd）

かの、論書の名をもつアビダルマ(1)は、意味の上からいえば(2)、〔その〕重要さに従ってこ(3)〔の倶舎論〕の中に収

められていることになるから、この論書はか〔のアビダルマ〕の庫にたとえられる。また、かのアビダルマはこの論書（倶舎論）の依りどころとなっている。これはかれより引き出されたものだからである。ゆえにかのアビダルマこそはこ〔の倶舎論〕の庫である。だからこの論書はアビダルマ・コーシャ（アビダルマをその庫とするもの）なのである。

（1）「アビダルマ」に「論書の名をもつ」という形容詞をつけたのは、先に述べた「本義としてのアビダルマ」すなわち「無漏の五蘊」ではなくて、「通例の意味で」いうアビダルマ、すなわち論書、を意味していることを示そうとするのである。

（2）「意味の上からいえば（arthatas）」とは「文字通り（vyañjanatas, Yaś p. 10, l. 6）」ではないという意。アビダルマ論書の内容が言々句々そのまま倶舎論中に収められているのではないが、意味の上からいえばそれが収められているのと同様である、というのである。

（3）「その重要さに従って」という副詞は、なんでもかでもすべて収められているのではないということをあらわす。（Yaś p. 10, l. 8）

四　アビダルマが説かれる理由、およびそれを説く人

また、何のためにアビダルマを説くのであるか。誰が最初にこ〔のアビダルマ〕を説き、〔いま〕それによって軌範師（世親）が恭しく〔この〕阿毘達磨倶舎〔論〕を述べようとするのであるか。曰わく、

諸法を〔正しく〕弁別すること以外に、煩悩を鎮めるためのすぐれた方法はない。そして煩悩によって世間〔の有情〕はかの有（輪廻的生存）の海に漂う。かくてこのゆえに師（仏陀）によってこ〔のアビタルマ〕は説かれた、と伝説する。（一・三）

凡そ法の〔正しい〕弁別〔すなわち慧〕なくしては煩悩を鎮めるすぐれた方法はなく、そして諸煩悩によって世間〔の有情〕はかの生死の（p.3）大海に漂うのであるから、このゆえに、その法の弁別〔を得しめん〕がために師、仏陀、によってアビダルマが説かれた、と伝説する。けだしアビダルマを説くことなくしては、弟子たちが諸法を〔正しく〕弁別することはできないからである。[1] 毘婆沙師らのいうところによれば、しかし、世尊はそ〔のアビダルマ〕を散説された〔に過ぎず〕、大徳カートヤーヤニープトラらが〔散説されたものを〕集め、編輯したのであって、〔それは〕あたかも大徳ダルマトラータによってウダーナが編纂された[2]如くである、と。[3]

(1) 両漢訳だけが「如理揀択」と如理の語を加えている。慧の心所の中には悪慧も含まれるから、その場合は「如理」ならざる「法の揀択」、すなわち正しからざる法の弁別、がなされる。それを除くため「如理」の語を添えたのである。

(2) 「ウダーナ・ヴァルギーヤが作られた」とも読める。

(3) 衆賢は世親を批判して、アビダルマの仏説なることを力説する。すなわち、「経主（世親）称伝、顕已不信阿毘達磨是仏所説。何縁不信？伝聞尊者迦多衍尼子等造故、不説対法為所依故、如世尊告阿難陀言『汝等従今当依経量』、諸部対法宗異故。是皆不然。諸大声聞随仏聖教而結集故、阿毘達磨是仏所許、亦名仏説……」（順正理論一、大正二九・三二九c）。

第一章　〔十八〕界の解説

一　有漏・無漏、有為・無為の意義

次に、〔諸法を正しく〕弁別するためにアビダルマが説かれるという、その諸法とは何か。曰わく、

有漏と無漏との法がある。（一・四a）

これはすべての法の総括的説明である。

（1、有漏の法）

その中で、有漏の法とは何か。曰わく、

道を除いた有為は有漏である。（一・四bc）

道諦を除いた他の有為法は有漏である。何ゆえか。

それらの中において漏が随増するからである。[1]（一・四d）

滅〔諦〕と道諦とを所縁としても漏は生ずるけれども、これら（滅・道諦）においては〔漏が〕随増することはな

いから、これら〔二諦〕は有漏であることにはならない。いかにして随増しないか、ということは、次下に「〔第五章〕随眠の解説」の中で説明することにしよう。

（1）anuśete が通常 sleep with, lie along or close, adhere closely to の意なることは辞典の示すところ。ところが玄奘は anuśaya を「随眠」と訳しながら anuśete を常に「随増」と訳する。真諦も多く「随増」とし、チベット訳は rgyas par 'gyur ba（増大する）とする。このように「増長する」「増大する」（puṣṭiṁ labhate, saṁtāyate, Yaś p. 13, l. 6-7）の意に解するのが説一切有部アビダルマにおける anuśete の語の最も普通な理解であるが、おそらくそれは有部に独特の解釈であると思われる。パーリ語の anusete はそういう意味には用いられていない。エジャートン辞典も、この有部独特の用例には注意せず、anuśete をただ 'follows upon' と解している。もっとも説一切有部の論書でも時にはこの語を、その原義に即して「とどまっている」（pratiṣṭhāṃ labhate, Yaś p. 13, l. 13, l. 16）、「ついて離れぬ」（phra rgyas=rjes su 'gyur ba, Sthi 207-1-2）などとも解釈するけれども、煩悩が単に「留って離れぬ」ばかりでなく、進んで、それが「増大する」と理解したところに、この部派の煩悩に対する考え方が示されている。

（2、無漏の法）

有漏を説きおわった。何が無漏であるか。

無漏は道諦と三種の無為とである。（一・五ab）

三種とは何か。

虚空と二つの滅とである。（一・五c）

二つとは何か。択滅と非択滅とである。以上、この虚空等の三種の無為と、および道諦と、が無漏の法である。[1]

それらの中では漏が随増することはないからである。

〔右に〕説いた三種の無為の

その中で、虚空とは礙げのないことである。（一・五d）

虚空は障礙がない(2)ことを自性とし、その中では色が〔自由に〕動く(3)。

択滅とは拘束を離れることである。（一・六ab）

(p. 4) 有漏の諸法からの拘束を離れることがすなわち択滅である。択とは苦などの〔四〕聖諦を〔正しく〕弁別することであって、すなわちすぐれた慧にほかならない。そ〔の択〕によって得られるべき滅が択滅である。中間の語を省略するからであって、例えば〔牛の引く車を〕牛車というようなものである。

ところで、すべての有漏の法の択滅はただ一つであるのか。そうではない。ではどうであるか。曰く、

〔煩悩の一つ一つについて〕それぞれ別に〔その択滅がある〕。（一・六b）

拘束するもの（煩悩）があると同じ数だけ拘束を離れること（すなわち択滅）もある。もしそうでないならば、見苦所断の煩悩の滅を現証することによってすべての煩悩の滅が現証されるということになってしまう。そうだとしたら、余他の〔煩悩の〕対治を修することは意味が無いことになるであろう。

それでは、「滅に同類はない(4)」と〔経の中に〕説かれているのにはいかなる意味があるか。この語句の意味は、か〔の滅〕にはいかなる同類因もなく、またか〔の滅〕はいかなる〔法〕の同類因でもない、ということであって、か〔の滅〕にいかなる同類もないという〔意味〕ではない。〔以上で〕択滅を説きおわった。

〔法の〕生起を永遠に礙げるのが、もう一つの、択によらない、滅である。（一・六cd）

未来の諸法の生起[5]を永遠に[6]礙げるのが、〔煩悩の〕拘束を離れることとは別な、もう一つの滅であって、すなわち非択滅である。これは択によって得られるのではないからである。それではどうであるのか。縁が欠如することによって〔得られるの〕である。例えば〔ある有情の〕眼と意とが一つの色だけに注がれている時は、〔その色と同時に現在に生起した〕他の色や声・香・味・触は〔その眼や意の所縁とならないままに過去へ〕去ってしまう。〔そこで〕それら〔五種の法〕を所縁とすべき五種の識はもはや〔現在に〕生起することを得ず〔永遠に未来にとどまる〕ことになる。なぜならばそれら〔五種の識〕は、〔すでに過去へ〕去った境を縁ずることはできない[7]からである。そこで、縁が欠如することによって、それらにはこの非択滅が得られるのである。

これについて四句がある。㈠ある法はその択滅のみが得られる。すなわち、有漏なる法の過去と現在と〔未来〕可生なるとには〔択滅が得られる〕。㈡ある法はその非択滅のみが得られる。すなわち無漏であって有為なる不生法には〔非択滅が得られる〕。㈢ある法はその両方が得られる。すなわち有漏なる不生法には〔択滅と非択滅とが得られる〕。㈣ある法はその両方とも得られない。すなわち無漏なる法の過去と現在と〔未来〕可生なるには〔択滅も非択滅も得られない〕。

三種の無為を説きおわった。

（1）このあとに原文は kiṁ kāraṇaṁ. の句を置いているが、三訳共にそれは無く、不用と見られるので省く。

（2）註釈の説明によれば「他の法を障えず、他〔の法〕によって障えられぬ」（anyān dharmān nāvṛnoty anyair vā

nâvriyate, Yaś p. 15, l. 10)

(3) 註釈の与えるエティモロジーは「場所を与えるから虚空である」(avakāśaṁ dadātīty ākāśam, Yaś p. 15, l. 7)

(4) 註釈が示す経文 kiṁ subhāga āryе nirodhaḥ? asaṁbhāga, āyuṣman Viśākha. は、仏訳の脚註にいうようにパーリ文では nibbānassa pan'ayye kiṁ paṭibhāgo ……(M i 304[19]) ……となっており、漢訳では「賢聖、滅有対耶。〔法楽比丘尼答曰〕滅無対也」(大正一・七八八一六行)となっている(この『中阿含経』中の法楽比丘尼経の一節を、倶舎論のここの引用の出典であると見極めた最初の人は『倶舎論稽古』の著者法幢であるが、ただ漢訳の文面だけを見てそれを発見した眼力は驚嘆に値いする)。

(5) 「法の生起を礙げる」というのは、心不相応行の一として数えられる(有為法の)四相の中の滅相と殊別するためである。滅相は法の生起をでなくて、法の住を礙げるのだからである。

(6) 「永遠に」というのは、無想定・滅尽定・無想果と殊別するためである。これらは未来の心・心所法の生起を礙げるけれども、それは永遠にではない。

(7) 原文 satyā を他の諸本によって sakyā と改めて読む。

(3、有為法とその同義語)

〔先に〕「道を除いた有為は有漏である」といった、その有為とは何か。

次に、それら有為の法とは色などの五蘊である。(一・七a b)

色蘊・受蘊・想蘊・行蘊および識蘊というこれら〔五蘊〕が有為の法である。〔多くの〕縁が集まり(sametya)、いっしょになって(saṁbhūya)、それによってできている(kṛta)から有為(saṁskṛta)である。けだしいかなる

ものもただ一つの縁から生ずることはないからである。(p. 5)未来〔の有為法〕を意味して〔この有為(saṁskṛta)の語が使われて〕も不都合はない。〔それも〕これ（kṛta という過去分詞の形で表わし得る過去および現在の有為法）と同類だからである。乳（dugdha, √ duh の過去分詞形）〔の語の場合〕と同様である。(1)

これらはすなわち世路であり言依であり、有離であり、有事である。（一・七cd）

㈠これら有為〔の諸法〕はすなわち、〔現在から過去へ〕すでに行った、まさに行きつつある、やがて行くであろうからして世路である。あるいは、無常性（anityatā）によって呑食される(adyante)からして世路(adhvan)である。(2)㈡言（kathā）とは言葉（vākya）である。それの依（vastu）とは名（nāman）である。〔それでは言依はただ心不相行の一つにすぎないように思われるが〕しかし、〔ここでは名があらわすところの〕意味（「義」）をも含めて依の語を用いているから、〔名によって意味されるすべての〕有為〔の法〕が言依(3)といわれるのである。(4)もしそうでないとすると『品類〔論〕』の中に「言依は十八界に含まれる」とある本文は〔これと〕矛盾することになろうからである。㈢離れ去ることが離である。すべての有為の〔法〕には涅槃〔すなわち滅、すなわち離〕がある。そ〔の涅槃〕がこれら〔有為の諸法〕にあるから、〔有為は〕有離である。(5)㈣因を有するものであるから有事である。事という語は因を意味している、と毘婆沙師は伝説する。以上、これらが有為法の同義語である。

(1)　原文には dugdhêndhanavat とあり、新訳も同様（「如乳如薪」）である。しかしチベット訳と旧訳とには indhana に当る語が無い。ここは過去分詞の形でなくては適切な例とはしがたいから、indhana は除くが至当であろう。

(2) 「世路」についてシャマタデーヴァ疏(Śam 103-2-3)があげる経文は trividhā bhikṣavo 'dhvā. katame trayaḥ? atītâdhvânāgatâdhvā pratyutpannâdhvā ca. (比丘らよ、世路は三種である。三とは何か。過去世、未来世および現在である)とあり、It 53, 70 に相当する。

(3) 「言依」については、シャマタデーヴァ疏(Śam 103-2-4)安慧疏(Sthi 211-2-4)称友疏(Yaś p. 21, l. 3)にあげる経文および A i 197 の経文の間にそれぞれ相違があるが、過去・現在・未来の三つの「言依」をいう点はいずれも同様である。

(4) そういう意味でならば、無為法もやはり「言」の「依」ではないか、なぜ無為は言依でないのか、という反難に対して、『順正理論』は応えて、無為にも「義」があるが、無為の義は有為なる「名」とともには説かれ得ないから無為を言依と呼ぶことはできない、と説明している。

(5) 「有離」についてシャマタデーヴァ疏(Śam 103-3-5)があげる経文は『長阿含経』巻九、十上経の中の一節(大正一、五三b二―四行)に近い。

(4、有漏法の同義語)

また、同じその有為の諸法であって、

有漏なるものが取蘊である。(一・八ab)

こ〔の句〕によって何が立説されるか〔といえば〕「取蘊なるものは蘊でもあるであろう。〔しかし〕ただ蘊であって取蘊でない〔ものがある〕。無漏の行〔がそれで〕ある」〔ということである〕。この場合、取とは煩悩である。それら(取)から生じたものであるから取蘊である。〔草から生じた火を〕草〔火といい〕、〔糠から生じ

た火を〕糠火〔という〕ようなものである。あるいはまた、それら(取)に従属するものであるから取蘊である。〔王に従属する臣を〕王臣〔という〕ようなものである。あるいはまた、取がそれら(蘊)から生ずるから取蘊である。〔花がそれから生ずるから〕花〔樹といい〕、〔果実がそれから生ずるから〕果樹〔という〕ようなものである。

同じこれら有漏の諸法は

また、有諍である、（一・八b）

といわれる。諍とはすなわち煩悩である。〔諍[1]（あらそい）は自・他を害するが煩悩もそれと同様に〕自・他を害するからである。〔有為法は〕それら(煩悩)が〔そこにおいて〕随増するものであるから、有諍である。有漏〔というの〕と同様である。さらに、

それらは苦であり、集であり、世間であり、見処であり、有である。（一・八cd）

聖者たち〔の心[2]〕は〔それと〕逆であるから〔それは〕苦である。それから苦が集まり生ずる(samudeti)から集(samudaya)である。壊れる(lujyate)[3]から、そして対治を有するから[4]、世間(loka)である。〔それは見を〕随増せしめるゆえに、見(dṛṣṭi)がその中にとどまる(tiṣṭhati)から見処(dṛṣṭiṣṭhāna)である。生ずる(bhavati)から有(bhava,生存)[5]である。

以上、これらが有漏の諸法のについて同義の異名である。

(1)　この句の前に新訳は「触動善品故」の句を有する。旧訳にも同様の句が見えるが他の諸本には見えない。ただ安慧

疏に、「他の人人は言う」として、「dge baʼi phyogs ʼkhrug par byed pa のゆえに諍といわれる」(Sthi 212-4-5) とあるのが、それに当る。

(2) 原文にはただ 'āryāṇām' とあるのに、両漢訳が共に「聖心」としているのは、聖者らにとっても、肉体を有する限りそれは有漏であって無漏でないから、また、聖者らに「心受」としての苦はないとしても「身受」としての苦は存在するから、それを殊別しようとするのである。

(3) 原文 lakṣyate は諸訳や称友疏によって lujyate と改める。

(4) 「対治を有するから」の句はただ両漢訳に存するのであるが、この箇処に当然あるべき句であると考えられる。「壊れるから」というのみでは無漏の有為法をもそこに含むことになるからである。

(5) 欲・色・無色の三界における生存の意であるから、両漢訳ともに「三有」としている。

二　五蘊・十二処・十八界

(1、色蘊、五根・五境・無表色)

〔先に〕「色などの五蘊」(一・七ａｂ) といったその中で、

色とはただ五根、五境 (artha＝viṣaya)、および無表である。(一・九ａｂ)

眼・耳・鼻・舌・身根なる五根と、五境 (artha) すなわちそれら眼などの〔五〕根のそれぞれに対する色・声・香・味・触という五つの境なるものと、および無表と、これだけが色蘊である。その中で、

それらの識の依りどころが、眼など〔の五根〕であって、透明清浄な色である。（一・九cd）

〔それらとは〕右に説いたかの色などの五境なるものである。（p.8）〔それら〕色・声・香・味・触の識の依りどころとなる、色を自体としながら透明清浄な、五つ〔の法〕がすなわち、順次に、眼・耳・鼻・舌・身〔の五根〕であると知るべきである。世尊によって「比丘よ、眼は内なる処であって、四大種によってできた透明清浄な色である、云云」と説かれているごとくである。

〔あるいはまた、それらとは〕先に説いたかの眼などである〔とも理解できる。そうすると、本偈は〕それら〔眼など〕の識の依りどころが眼〔根〕など〔の五根〕であって、透明清浄な色である〔という意味に解釈される〕。すなわち、〔それらの識の依りどころとは〕眼識などの依りどころという意味である。このように〔解釈〕すれば、『品類〔論〕』の中に「眼とは何か。眼識の依りどころなる透明清浄な色である、云云」とある文にも従うことになる。〔以上〕五根を解説しおわった。〔次に〕五境を解説しなければならない。その中で、まず、

色は二種である。（一・一〇a）

いろとかたちとである。その中、いろは青などの四種であって、その他〔のいろ〕はそれら〔四〕の種々な変化にすぎない。かたちは長に始まって不正に終わる八種である。ところでまた、同じその色処は、

二十種である、（一・一〇a）

ともいわれる。すなわち、青・黄・赤・白・長・短・方・円[1]・凸・凹・正・不正[2]・雲・煙・塵埃・霧・影・光・明・闇である。〔ただし〕ある人々は、蒼空も一つの色である〔と考え、したがって〕本偈の句を〔改めて〕「二

十一である」とする。(3)

その中で、正とは正しい規則的な形であり、不正とは正しくない不規則な形である。霧とは〔地からのぼる〕水気である。光とは日の光であり、明とは月や星や薬草や宝珠の光である。影とは色が見られる場所であり、その逆が闇である。それ以外は解り易いからこまかに説明しない。

色処の中には、いろとしてはあるけれどもかたちとしては無いものがある。青・黄・赤・白・影・光・明・闇というのがそれである。かたちとしてはあるけれどもいろとしては無いものがある。長などの一部分であり、身表〔業〕を自性とするものである。〔いろとかたちの〕両方としてあるものがある。残余の色処である。他の人々は言う――青〔黄〕などには長〔短〕などの差別が見られるのであるから〔それらはいろとしてもありかたちとしてもある〕。ただいろとしてのみあるのは光と明とだけである、と。では、どうして一つのものが二様に〔すなわち、いろとしてもかたちとしても〕あるのであるか。そ〔の一つ〕のものの上に〔いろとかたちの〕両つともが知られるからである。「〔として〕ある」というこ〔の動詞〕は「〔が〕知られる」の意味であって「〔が〕存在する」の意味ではない。それでは、身表〔業〕においてもまた〔いろとかたちの両つともが知られる〕ということはあるから、それはいろとしてもかたちとしてもある〕ということになり〔先に身表業を自性とするものはかたちとしてはあるけれどもいろとしては無いと言ったのと矛盾する〕。

〔以上で〕色処を説きおわった。

しかし声(音)は八種。(一・一〇b)

有知覚的〔な存在を構成する四大種を発生因とする声〕と、無知覚的〔な存在を構成する四〕大種を[4]〔発生〕因とする〔声〕と〔の二種に〕さらに〔それぞれ、それを発したのは〕有情〔であると知られるような声〕と〔それを発したのは〕有情でないと知られるような〔声〕と〔の二種があるから、合わせて〕四種である。それ（声）は、さらに、快いのと快くないのとの別があるから、八種となる。その中で、有知覚的〔な存在を構成する四〕大種を〔発生〕因とするとは、手〔を打つ音〕・ことば〔を語る声音〕の如きである。無知覚的〔な存在を構成する四〕大種を〔発生〕因とするとは、風・大樹・川などの声の如きである。〔それを発したのは〕有情であると知られるようなとは、語表〔業〕なる声である。〔それを発したのは〕有情でないと知られるようなとは、それ以外〔の声〕である。

他の人々は言う――有知覚的〔な存在を構成する四大種と〕無知覚的〔な存在を構成する四〕大種とを〔ともにその発生〕因とする声もある。たとえば手と鼓とがあい合して発する〔声〕の如きである、と。しかし、一つの(p.7)いろの極微が二組の四〔大〕種によってあるということは認められないように、〔一つの声が二組の四大種を発生因とする、と考える〕そのようなことは認められるべきでない。

〔以上で〕声を説きおわった。

味は六種類。（一・一〇bc）

甘さ・酸さ・鹹さ・辛さ・苦さ・渋さ[5]の別があるからである。

香は四種。（一・一〇c）

好い香りと悪い香りと〔の二種〕に〔それぞれ〕等しい（sama＝anutkaṭa, 適度な）〔香り〕と等しくない（asama＝utkaṭa 過度な）香りと〔の二種〕があるからである。しかし論書[6]の中には、好い香りと悪い香りと等しい（好くも悪くもない）香りとの三種があると説いてある。

触は十一〔種〕から成る。（一・一〇d）

触はそれ自体十一のものから成る。四大種となめらかさと粗さと重さと軽さと冷たさと饑じさと渇きとである。その中で、〔四大〕種はのちに説くであろう。なめらかさとは柔軟性であり、粗さとは麤強性である。それによって物が量られるのが重さであり、〔その〕逆ならば軽さである。冷たさとは暖を欲せしめるもの、饑じさとは食物を欲せしめるもの、渇きとは飲料を欲せしめるものである。因の意味で果の語を用いたからである。[7]

諸仏の出現は楽、〔仏が〕法を説きたもうは楽、僧伽の和合は楽、〔和合した者が〕みな修錬にはげむは楽、という如くである。

〔上記〕の中、色界においては、饑じさと渇きとが無く、その他〔の触〕はある。たとえそこでは衣服が〔あまりに軽くて〕一着ごとでは秤られないとしても、〔多数の衣服の〕集積ならば秤られる〔から重さはある〕。〔またそこでは〕害ある冷たさはないが、益のある〔冷たさ〕はある、と伝説する。

ここに、色は多種である、と説かれた、そ〔の多種な色〕の中で、ある時はただ一つのものを対象として眼識が生起する。その時にはそ〔のもの〕の種類を〔他の種類の色と〕区別〔して認識〕する。ある時は多くの〔ものを対象として眼識が生起する〕。その時には〔色の種類をそれぞれ〕区別〔して認識〕することがない。たと

えば多くのいろ・かたちをもつ軍の配置や宝珠の集まりを遠くから見る人に〔生起する眼識〕の如きである。耳識などが〔声などを対象として生起する場合〕も同様であると知るべきである。ただし身識は最多の場合でも五〔種類の触〕、すなわち四大種となめらかさ等〔の七〕の中の一つと、を識の対象として生起するにとどまる、とある人人は〔いう〕。〔しかし〕他の人人は、〔やはり〕十一〔種類〕のすべてを〔対象として生起する〕、という。

もし〔右に述べた〕如くであるとすると、五識は〔それぞれ、多くの対象を〕合わせて所縁とするのだから、共相を境とするものとなり、自相を境とするものではない、ということになるではないか。〔そうではない。〕処の自相についてこれら〔五識〕は自相を境とすると認められるのであって、〔個々の〕ものの自相について〔そう認められるの〕ではないから、過失はない。

〔次に〕身〔根〕と舌根とが同時に境に接触する時、いずれの識が先に生起するか、ということが考察される。〔すなわち、〕より強い境をもつ〔識〕が〔先に生起する〕が、もし同等な境に接触する時は、舌識が先に生起する。相続はともすればまず食を欲するものだからである。

〔以上、〕五根の対象(境)と、いかにそれら(対象)をとらえるかということとを、説きおわった。今や無表を説かなければならない。〔次に〕それがここに説かれるのである。

(p. 8) 乱れた〔心をもつ者の上にも〕、無心の者の上にも亦、連続して絶えない、浄あるいは不浄なる、〔四〕大種によってあるもの。それがすなわち無表と説かれる。(一・一一)

乱れた心をもつ者の上にもとは、〔先に業を作った時の〕その〔心〕とは異る〔性質の〕心をもつ者の上にも、である。[8] 無心の者の上にも亦とは、無想〔定〕や滅尽定に入った者の上にも亦、である。も亦の語によって、乱れない〔すなわち、先の心と同じ性質の〕心をもつ者や無心でない者の上にも亦、と〔いう意味であることが〕知られる。連続して絶えないものとは〔刹那滅の法の〕「流れ」である。浄あるいは不浄なるとは善あるいは不善なるである。善あるいは不善なる点においては、得〔という心不相応行法〕の「流れ」も同様であるから、それを区別するために〔四〕大種によってあるというのである。[9] によって〔ある〕とは、を因として〔いる〕という意味である、と毘婆沙師は〔説く〕。〔四大種は所造色に対して〕「生〔因〕」などの〔五種の〕因となる（四〇四ページ参照）からである。それがすなわち無表という中の、すなわちの語は、その名を挙げることを示すためである。色を〔自性とし、また〕作用を自性とする点は表〔業〕と同じであっても、他に〔みずからを〕知らしめないから無表である。と説かれるとは軌範師の語であることを示す。要するに、表〔業〕と定とによって生じた善・不善の色が無表である。

（1）「方・円」に当る箇処に、原文では vṛtta, parimaṇḍala の二語がある。vṛtta も parimaṇḍala もその語義は共に〈円い〉であるが、この場合二語が同じ形を表わすものであっては意味をなさない。称友疏は前者を vartula 後者を cakrala の語によって説明する（Yaś p. 25, l. 15）。この説明自体あまり意味が明瞭でないが、荻原博士は「旋円（vṛtta）は球状（vartula）なり、周円（parimaṇḍala）は輪状なり（cakrala）」と訳した（『和訳称友倶舎論疏（一）』四二頁）。すなわち前者を立体的に〈円い〉、後者を平面的に〈円い〉と理解するのである。称友疏の原文に従う限り、このように理解する外は無いであろう。パーリ語の阿毘達磨でも、色処の説明に関して、同じ二語（vaṭṭa, parimaṇḍala）が現われる（Dhs §

617)。『南伝大蔵経』がそれを訳して「方・円」としたのは明らかに誤まりである。ブッダゴーサの註には 'cakkasaṁṭhānaṁ vaṭṭaṁ, kukkuṭāṇḍasaṁṭhānaṁ parimaṇḍalaṁ' とある (Asl p. 318)。それによってC・A・F・リス・デヴィズは vaṭṭa を〈円〉、parimaṇḍala を〈楕円〉と訳した。しかし、parimaṇḍala の語が楕円を意味するとは考えにくい(「雞卵の形」というブッダゴーサの説明が果して楕円を意味しているか甚だ疑わしい)。むしろ、平面的な〈円さ〉である cakka に対して、kukkuṭāṇḍa は立体的な〈円さ〉を意味していると見てよさそうに思われる(『仏教心理学の研究』五二六頁では parimaṇḍala を「(厚みのある)楕円形」と両義を含ましめるように訳してあるが、いかがであろうか)。

ところが漢訳では、『倶舎論』の両訳のみならず、その他の説一切有部諸論書や『成業論』・『阿毘達磨集論』などまで、すべて例外なく(新・旧訳ひとしく)この二語に当るものを「方・円」としている。フランス訳『倶舎論』もそれに従う。問題なのはチベット訳『倶舎論』のここの箇処では、vṛtta に相当する語は lham pa であり、parimaṇḍala に相当する語は zlum po である。『翻訳名義大集』では vṛtta=lham pa=方、parimaṇḍala=zlum po=円となっている (Mvy 1880, 1881) が、vṛtta が「方」と訳されるとは考えにくいので、榊博士は漢訳語「方」に(?)を附し、和訳としては vṛtta を「円」、parimaṇḍala を「正円」とした。Mvy 1886 は caturaśra=gru bshi=四方であって、あるいはこれこそが漢訳諸論の「方」に当るのではないかと思われもする。(もしそうだとすると漢訳の「円」は vṛttaであるか、parimaṇḍala であるか。) lham pa の語義にも不審がある。チベット訳『入阿毘達磨論』には「かたち(saṁsthāna-rūpa) は八種である。長と短と lham pa と dkyil 'khor と……とである。……lham pa は四角(gru bsi)である。dkyil 'khor は zlum po である」、とあって、ここでは lham pa は明らかに「円」でなくて「方」に当る。そして dkyil 'khor=zlum po が「円」に相当する。称友疏のチベット訳でも先に荻原訳を掲げた箇処を lhag ma ni gru bsi pa'o, zlum po ni ril ril pa'o (Yas Tib 54-3-4) としており、lhag ma の語はここでは意味をなさないから、もしそれが lham pa の誤りだとすれば、ここでも lham pa が「方」の意に解せられていることになる。しかし玄奘訳

『倶舎論』業品（二三・四b）「於四方面並多生中仮立方色、於一切処遍満生中仮立円色」に相当するチベット訳では、「方」に当る字は gru bźi「円」に当る字は lham pa となっており、ここでは lham pa は明瞭に gru bźi と別義である。『成業論』にも相似した文章があるが、チベット訳ではそれは thams cad nas mñan par snaṅ ba la ni *lham pa'i* blo 'byuṅ, kho yug nas mñam pa la ni *zlum po'i* blo 'byuṅ となっており、山口博士はそれを「一切より平等に見らるるときには方覚起り、外周より平等に見らるるときには円覚起り」と訳出されている。それに従えば、ここでは lham pa は「方」を、zlum po は「円」を意味している（それはこの論の漢訳とも相応している）。しかし、「一切より平等に見らるる」ということは却って球状を思わしめないこともない。もしそうだとすると、lham pa が球を、zlum po が円を意味して、先の荻原博士の理解と一致することになる。*(補4)

vṛtta や parimaṇḍala がどう解されるにせよ、また lham pa や zlum po がどう解されるにせよ、八種の「かたち」の枚挙としては、やはり漢訳のすべてが一致して掲げる長・短・方・円・凸（玄奘の訳語では「高」）・凹（玄奘の訳語では「下」）・正・不正の八がより妥当なものと思われるので、ここではそれに従う。

(2) 「正・不正」と訳した語は原文に見える形では sāta, viṣāta（正しくは viṣāta か）である。Mvy 1882, 1883 には śāta, viśāta となっている。いずれにしても古典サンスクリットの普通の語彙の中には見えないものである。エジャートンの説明（Dic., s.v.）は十分なものではない。註釈では sama-sthāna, viṣama-sthāna と解している。

(3) 本偈一・一〇a、rūpaṁ dvidhā viṁśatidhā を rūpaṁ dvidhaikaviṁśatiṁ と改めるというのである。

(4) 原文は upāttânupāttamahābhūta である。称友疏では「現在の、根を離れないものが、upātta な大種である。〔その〕他が anupātta な〔大種〕である、」という（Yaś p. 26, l. 24）。『順正理論』では「執受大種謂現在世、有情数摂、長養・等流・異熟地（二〇六ページ参照）等。与此相違名無執受、」という（大正二九・三七四a）。

(5) 両漢訳とも（漢訳『入阿毘達磨論』も『順正理論』なども同じ）ここに「淡」の語を置いている。原文では kaṣāya であって、収斂性の味、しぶさ、を意味する。他の五種の味と対比してもこの方がよいと思われる。フランス訳も

'astringente' としている。チベット訳語 bska ba もその意であり、Mvy 1903 におけるその漢訳語は「渋」である。青海省蔵文研究社の辞書が bska ba を「淡的（味）」としているのは、漢訳の諸論に影響されたのであろう。

(6) 原文はただ śāstra といっているが、『品類論』巻一の文を指すのであることは夙に指摘されている。新訳は「本論」、旧訳は「阿毘達磨」とする。

(7) この句は冷たさ・饑じさ・渇きの三のすべてに関しているように見えるが、実は後の二のみに関するものと解さねばならない。饑じさ (jighatsā) は √ghas の desiderative から造られて、食べたいと欲することの義であり、渇き (pipāsā) は √pā の desiderative から造られて飲みたいと欲することの義である。この二語の場合は、「食物（飲料）を欲せしめるもの」（因）の意味で「食べたい（飲みたい）と欲すること」（果）の語を用いているが、冷たさ (śīta) の場合はそうでない。原文 (pipāsā pānābhilāṣakṛt を脱漏している) も両漢訳もチベット訳も、冷たさ・饑じさ・渇きについて全く同様の表現をとっているので、「因の意味で……」の句は一見そのすべてにかかわるように思われるが、実はそうでないことは、『入阿毘達磨論』のチベット訳（桜部「入阿毘達磨論の研究」大谷研究年報第十八集、一七六頁）や『順正理論』巻一（大正二九・三三四c）で明らかに冷たさの場合と饑じさ・渇きの場合とを区別していることによっても知られる。

(8) 「乱れた心」(viksiptacitta) とはやや奇異な語である。ここの解釈を称友疏は説明して、善の無表の起こる場合にはそれと異る不善あるいは無記の心、不善の無表の起こる場合にはそれと異る善あるいは無記の心、という意味であるという (Yaś p. 29, l. 10)。しかしこの解釈は世親独自のものであろう。『順正理論』では「不善無記心名乱心、余心名不乱」という（大正二九、三三五a）が、これが伝統的な解釈であった。安慧疏に「論書 (śāstra) では乱心を染汚心であると説くから、〔長行に〕それと異る心と説明するのである。」(Sthi 218-3-4) というのはそれを示す。この語ばかりでなく、無表を定義するこの偈全体が伝統的解釈と大いに相違していることは、衆賢が偈自体を改作しなければならなかったことからも知られる。

(9) 安慧疏によれば、「乱れた心をもつ者の上にも、無心の者の上にも亦」という句によって語表業を簡び、「連続して絶えない」という句によって身表業を簡び、「浄あるいは不浄なる」という句によって眼などを簡び、「四大種によってある」という句によって得を簡ぶのである。

(2、四大種)

〔先の偈に〕「〔四〕大種によって」と説かれたが、大種とは何か。

大種とは地界・水〔界〕・火〔界〕・風界である、(一・一二ab)

という。これら四は自相および所造色を保持する(dhāraṇa)から界(dhātu)であり、〔また〕四大種といわれる。これらは他のすべての色の依りどころであることによって広大であるから、あるいはまた、これらはそれより生じた〔保持などの〕作用ある地・水・火・風の聚まりの中において大きな場所を占める[1]から、大なのである。

それでは、これら〔四〕界は〔それぞれ〕どんな作用において〔他より〕勝れているか、どんな自性をもっているか〔といえば〕、曰く、

保持などの作用において勝れている。(一・一二c)

これら地・水・火・風界は、それぞれ、保持・包摂・熟成・増長の作用において勝れている。そして、増長とは増大〔の意味〕であり流動〔の意味〕である、と知るべきである。これがそれら(四大種)の作用である。ところで、〔それらの〕自性は、それぞれ、

堅さ・湿りけ・温かさ・動きである。（一・一二d）

地界は堅さであり、水界は湿りけであり、火界は温かさであり、風界は動きである。こ〔の風界〕によって、〔大〕種の流れが、あたかも灯火の動く如くに、次々と生起する場所を変えて行くから、〔色は〕動くのであって、そのゆえに〔風界は〕動きである。『品類〔論〕』および『経』の中には、「風界とは何か。軽さと動きである。」と示されている。[2] しかし『品類〔論〕』の中にはまた「この軽さは所造色である。」とも説かれているから、そのゆえに、動きを自性とする法がすなわち風であると、〔動きという〕作用によってそれ〔風界〕の自性は明らかにされる。[3]

それでは、地などと地界などとにはいかなる差別があるか。

(p. 9) 世間一般の呼び名として、地といえばいろ・かたちである。（一・一三ab）

たとえば地を示す時はいろとかたちとを示すからである。地と同様に水も火もまた、（一・一三c）

世間一般の呼び名としてはすなわちいろとかたちをいうのである。〔したがって、世間一般に地・水・火というものと四大種の一である地界・水界・火界とは区別しなければならないが、〕

しかし、風はすなわち〔風〕界である。（一・一三cd）

しかし、風界はそれがそのまま世間一般において風と呼ばれる。[4]

また、〔地・水・火界の場合と〕同様でもある。（一・一三d）

世間一般の呼び名として、地といえばいろ・かたちであるのと同様に、風というのもまた「いろ・かたちに外ならない、という場合もある」。青い嵐・円い嵐[5]と「いうような言い方があるからである」。

(1) 新訳ではここに三つの理由を挙げている。㈠一切余色所依性故体寛広故、㈡或於地等増盛聚中形相大故、㈢或起種種大事用故。旧訳も同様である。原文（チベット訳も同様）が挙げる第一の理由は漢訳の㈠に当るが、第二の理由は㈠に当るようにも考えられるし、㈡と㈢を合して述べているようにも見える。

(2) 安慧疏によれば、『品類論』では「軽さと動き」とあり、『経』ではただ「軽さ」をいうのみである、という(Sthi 220-4-7)。現存の玄奘訳『品類足論』巻二（大正二六、六九九c）を見ると「風界云何、謂軽等動性」とある。『雑阿含経』巻一一（大正二、七二c）に「軽飄動揺」とあるのは両義をともに挙げているようであり、『中阿含経』巻七、象跡喩経（大正一、四六六b）に「風性動」とあるのは、安慧疏のいうのとは逆に、動きのみを説いているように見える。

(3) 新訳のみがこのあとに「故亦言軽」の句を補う。その意味は、「動き」という作用を挙げて「軽さ」という自性をも顕わしているから『品類論』などに「軽さと動き」とあるのだ、ということを言おうとするもののようである。それはやや原文の意から外れたものと言わねばならない。

(4) 新訳のみこのあとに「於動立風名故」と補う。その意は安慧疏に「動きという作用をもつ軽い一つのものそれ自体を世間では風というから」(Sthi 221-3-1) というのに合する。

(5) 当時一般にそのような言い方があったに違いないが、それが何を意味するか明らかでない。「青い」(nilika) とは暗緑色ないし藍黒色のような暗色をいう（漢訳語「黒」）から、「青い嵐」は日本語でいう青嵐のような意味ではもちろんない。あるいは一種の伝染病の呼称か。「円い嵐」はつむじ風の意か。

（3、色と呼ぶ意味）

次に、何ゆえに〔五根を始めとし〕無表色を終りとするこ〔の十一種の法〕を色蘊と呼ぶのであるか。壊れるからである。世尊によって説かれている――「あれもこれも壊れる（rūpyate）。比丘らよ、だから色（rūpa）取蘊と呼ばれる。何によって壊れるか。手を触れることによって壊れる、云々、」と。壊れるとは害されるという意味である。たとえば『アルタ・ヴァルギーヤ』の中に説かれている――

かの愛欲を求め欲望を起こしている人は、もしその愛欲が満たされない時は、あたかも矢に中ったかのように、悩害される（rūpyate）、と。

それでは、色が〔壊れる、すなわち〕害される、とはいかなることか。変異を生ずることである。〔また、他の〕色と抵触〔しその生起を障碍〕することである、と他の人々は〔いう〕[1]。それならば、極微としての色は、〔他の色と〕抵触することがないから、色でないことになる。〔否、〕極微としての色がただ一個だけ別個な存在としてあることは決してないのであって、それは〔多くの極微が〕合集してあるのだから必らず〔他の色と〕抵触する。

それでは過去・未来の色は〔色で〕ないことになる。〔否、〕それも亦、かつて〔他の色と〕抵触したのであり、あるいはやがて抵触するであろうものであるから、そしてまた、か〔の現在の色〕と同類であるから、やはり色である。〔かつて燃えたものも、やがて燃えるであろうものも、現に燃えているものと同じく、やはり〕燃

料であるようなものである。

それでは無表は色でないことになる。〔否、無表がそれから生じたところの〕表は、〔他の色と〕抵触するものなのだから、それ（無表）も亦、〔他の色と〕抵触するものであることになる。〔だからそれはやはり色である。〕ちょうど樹木が動く時〔その〕影〔も〕動くようなものである。否、そうではない。〔無表は〕変動しないからである。〔もし右の喩えの通りならば〕樹木の無い時〔その〕影〔も〕無いように、表が滅する時無表〔も〕滅するであろう〔のに、事実はそうでない〕。

他の人々は、「〔無表の〕依りどころとなっている〔四大種〕が〔他の色と〕抵触するから〔無表も亦そうである〕」という。もしそうならばしかし、眼識など〔の五〕も亦、〔その〕依りどころ〔なる五根〕が〔他の色と〕抵触するものなのであるから、やはり色であるということになる。〔否、〕その言い方は正しくない。なぜならば、無表が〔大〕種に依って生ずるのは、影が樹木に〔依って生ずる〕如くであり〔また〕光が宝珠に〔依って生ずる〕如くであるけれども、眼識など〔の五〕が眼など〔の五〕に依って生ずるのは〔それと〕同様ではない。これら（五根）はただそれら（五識）の生起する機縁となるだけである。

それはともかく、影が樹木に依って生じ光が宝珠に依って〔生ずる〕というのは毘婆沙師的〔な考え方〕でない。〔毘婆沙師によれば〕影などはかたちの極微〔の集まり〕であって、〔その〕一つ一つがそれ自身の四〔大〕種を依りどころとしている、(p. 10)と認められているからである。(2) たとえ影や光がそれ（樹木や宝珠）に依っているとしても、無表がまったく〔それと〕同様に〔四大種に〕依っている、ということは〔理に〕合わない。無表

の依りどころである大種が止滅した時にもそれ(無表)が〔あい伴って〕止滅することはない、と認められているからである。[3] ゆえに、〔右に「無表が大種に依って生ずるのは、影が樹木に……」といった〕そのことは〔「もしそうならば……」という反難に対する〕答釈とはならない。

他の人々(実は世親自身)はまた、これに対する答釈を述べて言う――眼識など〔の五〕の依りどころは〔二種に〕分かれる。あるものは〔他の色と〕抵触する。眼などが〔それである〕。あるものは抵触しない。意が〔それである〕。しかし無表はそのように〔二種の依りどころをもっているのでは〕ない（無表の依りどころである四大種は必らず他の色と抵触する)。だから、〔「もしそうならば……」という前ページの〕所難は正しいものではない。そのゆえに、「〔無表の〕依りどころ〔となっている四大種〕が〔他の色と〕抵触するから〔無表も亦他の色と抵触する、したがってそれはやはり〕色である、」というのは適切な〔主張である、と〕。

(1) rūpyate（「壊れる」）だから rūpa であるといい、その rūpyate（名詞形でいえば rūpaṇa）とは bādhyate（「害される」、名詞形でいえば bādhanā）の意であるといい、その bādhanā とは(1) viparināmotpādanā（「変異を生ずること」）あるいは(2) pratighāto rūpeṇa（「〔他の〕色と抵触〔しその生起を障碍すること〕」）であるという。以下においては、色のその二つの特性のうち、もっぱら(2)の点について論議がされているから、rūpyate, (rūpaṇa, rūpita, rūpayiṣyamāṇa) などの語は、(2)の意味に、すなわち「〔他の色と〕抵触する（抵触した、抵触するであろう）こと」の意味に、用いられているのである。

(2) 衆賢は評していう。「経主謂此『如影依樹光依宝言……各自依止四大種故』。此非本論毘婆沙説。亦非不順毘婆沙義。此言意説、影等大種樹等大種為所依故。所以者何。影等大種生住変時、皆随彼故。此影光言意表総聚、非唯顕色、如樹宝言。是故影等顕色極微依止影等大種而転。影等大種復依樹等大種而生。故於此中無不順過」。(大正二九、三三八a

b）

（3） 衆賢はいう。「此難不関毘婆沙義。能依所依許俱滅故。無表所依大種若滅、能依無表未嘗不滅。初念無表可与所依大種俱滅、第二念等無表云何。第二念等大種若無、其無表色豈得現有。……然眼等識所依五根、雖有変礙、而不成色。由彼種類有別異故。有識種類不依於色、唯五識身依色而起。六識皆用、意為所依……無有無表不依色生、故応所依有変礙故」。（大正二九、三三八b）

（4、十色処、十色界）

〔先に〕説かれた、色蘊を自性とするところの、

かの〔五〕根と〔五〕境とがすなわち十処・〔十〕界である、とされている。（一・一四ab）

処として立てる場合は十処である。すなわち眼処・色処、乃至、身処・触処である。界として立てる場合は、同じそれら十界である。すなわち眼界・色界、乃至、身界・触界である。

色蘊と、それを処・界として立てることと、を説きおわった。

（5、受・想・行蘊、法処・法界）

〔次に〕受〔蘊〕などを説かなければならない。その中で、

受とは〔感じの〕受容である。（一・一四c）

受蘊とは楽と苦と不苦不楽との三種〔の感じ〕の受容(1)である。それをさらに分ければ(2)、眼が〔色と〕接触する

ことから生ずる受、乃至、意が〔法など〕と接触することから生ずる受という六種類の受となる。

想とは〔対象の〕それぞれのあり方を〔心に〕把握することにほかならない。（一・一四cd）

青・黄、長・短、女・男、友・敵、楽・苦などに亘って〔対象の〕それぞれのあり方を〔心に〕把握すること、それが想蘊である。これをさらに分ければ、受と同様に、六種類の想となる。

四〔蘊〕以外が行蘊である。（一・一五ab）

色・受・想・識の四〔蘊〕以外の行が行蘊である。しかるに経の中に世尊によって〔ただ〕六種類の思が〔行蘊である〕と説かれているのは、〔思が多くの行（saṃskāra）の中で特に〕力すぐれたものだからである。というのは、思はそれ自体〔意〕業（karman）にほかならぬので、作り為す（abhisaṃskaraṇa）という点で力すぐれているからである。〔だから、たとえ経に右のように説かれていても、行蘊はただ思のみに限られるというのではなく、作り為すはたらきをもつ有為法の多くがそこに含まれる。〕それゆえにこそ、世尊によって「有為を作り為すから行取蘊と呼ばれる」と説かれているのである。もしそうでないとしたら、残余の（受・想・思以外の）心所と〔心〕不相応行とは、〔五〕蘊の中に含まれないわけであるから、〔それらは〕苦〔諦でも〕集諦でもないであろう。したがって〔それらを〕知り尽すことも断ち切ることもないであろう。ところが世尊によって「たとえ一法でも、未だよく知られず知り尽されずにある限りは、苦が尽き果てたとわたしは言わない、」と説かれ、〔また〕同様に「〔たとえ一法でも、未だよく知られず〕断ち切られずに〔ある限りは、苦が尽き果てたとわたしは言わない〕」と説かれている。(p. 11) だから、必然的に、それら〔諸法〕は行蘊に含まれると認めなけれ

ばならないのである。

そして、これら三〔蘊〕は、（一・一五b）

〔すなわち〕受・想・行蘊は、処・界として立てる場合、

無表および無為と共に、法処・〔法〕界と呼ばれる。（一・一五cd）

すなわちこの七つ（無表と三無為と受・想・行蘊）が法処〔と呼ばれ〕、また法界と呼ばれる。

（1）「受容」と訳した原語はanubhavaであるが、新訳ではそれに相当する箇処に「領納随触」の語をおいている（旧訳は「領随」）。伝統的にはそれを「触に随順する境を領納する義」と解している。順正理論巻二に「諸受略有二。一執取受、二自性受。執取受者謂能領納自所縁境。自性受者謂能領納自所随触、」という（大正二九、三三八c）。

（2）原文 bhidyamānaḥ は、他の諸本によっても、少しあとに出て来る同様な文節から見ても、bhidyamānaḥ の誤まりに違いない。

（3）原文ではただ aprahāya とだけ出して省略している経文は、具さには nāham ekadharmam apy anabhijñāyâprahāya duḥkhasyântakriyāṁ vadāmi である。称友疏に … aparijñāyâprahāya … (Yaś p. 38, l. 1) とあるのや冠導本傍註に「不能作集辺際」とあるのが正しくないことについては、Sthi 224-4-2; Śam 106-1-7; 雑阿含経第二二三、二二五経（大正二、五五b）を見よ。

（6、識蘊・意処・七心界、および五蘊・十二処・十八界の関係）

識とは一つ一つ認識せしめる〔心のはたらき〕である。（一・一六a）

境を一つ一つ認識せしめること、すなわち了知すること、が識蘊といわれる。これは、さらに〔分ければ〕、

眼識乃至意識という六種類の識である。識蘊といわれるこれを、処として立てる場合、

それはまた意処である。（一・一六b）

界として立てる場合、同じそれは

また七界と考えられる。（一・一六c）

七とは何か。

六識と、そして意である。（一・一六d）

眼識界乃至意識界と意界とである。

以上の如く、ここに五蘊・十二処・十八界を解説しおわった。〔その中、〕色蘊は無表を除けば十処・十界である。受などの三蘊と無表とおよび無為は法処であり法界である。識蘊は意処であり、六識界と意界とである。

しかし、識蘊は六種の識であると〔直前に〕説かれているではないか。それなのに、それら〔六識〕以外にさらにここに意界があるのは何であるか。〔否、六識〕以外に何かがあるというのでは、決してない。それではどうか〔といえば〕、それら

六〔識〕にとって、直前に〔過去へ〕去った識なるものは、すなわち意である。（一・一七ab）

〔個々の識にとって〕それぞれその直前に滅し〔て過去へ去っ〕た識なるものは、意界と呼ばれ得る。例えば、〔或る人の〕子である人が同時に他の人にとっては父であり、〔或る木の〕果実であるものが同時に他の木にとっては種子であるようなものである。そうだとすれば、〔法の〕自体としては〔十八界でなく〕十七あるいは十

二界となる。六識界と意界とは相互に〔他を〕包含するからである。そうなのにどうして十八界が立てられるのか。たとえそうであっても、〔前五識の場合と〕同様に

第六〔識〕（すなわち意識）の依りどころを成り立たしめるために、界は十八であると教えられている。（一・一七cd）

五識界には眼界あるいは〔眼〕処などの五つの依りどころがある。第六の意識界には別な依りどころが無い。ゆえにそれの依りどころを成り立たしめるために、意界が説かれているのである。こうして、六つの依りどころ（すなわち六根）と〔それらに〕依るもの（すなわち六識）と〔それらの〕所縁（すなわち六境）とを立てるから、（p. 12）界は十八である。

それでは、阿羅漢の最後の心は意〔界〕とはならないであろう。か〔の阿羅漢の最後の心〕が、ある〔識〕にとって、〔その〕直前に〔過去へ〕去ったものであろうような、そういう〔識〕は存在しない（もしそういう識があったらかの心は阿羅漢の最後の心とはいえない）からである。否。それ（阿羅漢の最後の心）も亦意の性質をもっているから〔やはり意と見做すべきである〕。ただ、〔この場合は〕他の原因を欠いているために〔その心の〕あとに〔続く〕識の生起が無いのである。

三　蘊・処・界についての細論

（1、すべての法が一蘊と一処と一界との中に含まれること）

ここにおいて、〔五〕蘊には有為〔法〕のすべてが含まれる。〔五〕取蘊には有漏〔法〕のすべてが、〔十二〕処・〔十八〕界にはあらゆる法が含まれる。〔それを〕まとめていえば、しかし、〔次のように〕知るべきである。

一蘊と〔一〕処と〔一〕界とにすべてが含まれる。（一・一八abc）

色蘊と意処と法界とにすべての法が含まれる、と了解すべきである。この場合〔ある法が他の法に〕含まれるというこのことは、それがいかなる〔法〕について言われる場合にせよ、

〔その〕自性（それみずからの本性）をもつものに〔含まれる〕、（一・一八c）

のであって、他の本性をもつものに〔含まれること〕はない、と知るべきである。何ゆえか。

他の本性をもつものとは別個であるから。（一・一八d）

けだし、法は〔その自相、すなわち自性、を保持する（一三七ページ参照）ものであるから〕他の本性をもつものとは別個である。ゆえに、〔ある法が〕それと別個〔な自性をもつ他の法〕の中に含まれるということは不合理である。例えば眼根は色蘊と眼処・〔眼〕界と苦〔諦〕・集諦とに含まれる。〔これ（眼根）は〕それらの自性をも

つからである。他の蘊〔・処・界・諦〕などには含まれない。それらの本性とは別個であるからである。尤も〔時には〕、例えば「〔四〕衆が〔四〕摂事（saṅgraha-vastūni）によって〔摂せられる（saṅgraha）〕[1]」というように、あるものが他の〔全く別個な自性をもつ〕ものに含まれる（saṅgraha）と説かれることもあるが[2]、そ〔のような言い方〕は、ただ時としてなされるだけのものであるから、仮りの表現に過ぎないと知るべきである。

（1）大毘婆沙論巻五九に引く経は、国訳一切経倶舎論の脚註に示すように中阿含経巻九、手長者経（＝A iv, 218）に当る。シャタデーヴァ疏もその経を挙げている（Sam 107-1-8）。

（2）冠導本傍註にその例として挙げている中含五十八、三右とは法楽比丘尼経を指す。そこには戒・定・慧の三聚に八聖道が含まれることを説いている。

（2、界は十八であること）

眼は二つであり耳・鼻も〔二つで〕あるから、二十一の界があるべきではないか。〔そう〕あるべきではない。なぜならば、

類と境と識とが等しいから、眼などは二つでありながら、一界としてある。（一・一九abc）

その中で、類が等しいとは両方とも眼を自性とするからである。境が等しいとは両方とも色を境とするからである。識が等しいとは両方とも同一の眼識の依りどころだからである。このゆえに眼界はただ一つである。耳・鼻についても同様に〔ただ一つと考えることが〕理に合するものと知るべきである。

しかし端麗さのために二つが生ずる。（一・一九d）

界としては一つであるのだけれども、〔識の〕依りどころ〔としての身体〕に端麗さあらしめんがために、眼などは二つ存在しているのである。もしそうでなかったら、(p. 13) 眼と耳とは一箇処にしかなく鼻の孔は一つしかないのであるから、たいへん醜いことになるであろう。(1)

〔以上で〕蘊・処・界を説きおわった。

(1)　このあと、新訳で「此釈不然。若本来爾……是故三根各生二処」というものに相当する部分は、旧訳には存するが、原文にもチベット訳にも欠ける。しかし称友疏にはそれに相当する文章の一部が見出される(Yaś p. 42, l. 7)。

（3、蘊・処・界の意味）

だが、何が蘊・処・界の〔語〕義であるか、を説かなければならない。

蘊・処・界は集積・門・種類を〔それぞれその語〕義とする。（一・二〇ab）

「凡そあらゆる色、すなわち過去・未来・現在の、内・外の、あるいは粗雑なあるいは精細な、あるいは劣ったあるいは勝れた、あるいは遠いものあるいは近いもの、そのすべてを一つに集めて色蘊と名づける。」と経の中に説かれているから、蘊とは集積の意味であることが成立する。

その中で、過去とは無常性（滅、有為の四相の一）によってすでに滅した色であり、未来とはまだ〔現在に〕生起していない〔色〕であり、現在とはすでに生起してまだ滅していない〔色〕である。内とは自らの相続に属す

る〔色〕であり、外とは〔それ〕以外〔の色〕である。あるいは処によって〔色の内・外を分けもする〕（眼処などの五は内、色処などの五と法処である無表は外）。粗雑な〔色〕とは〔他の色に〕抵触されるもの（五根・五境）であり、精細な〔色〕とは〔他の色に〕抵触されないもの（無表）である。あるいは相対的に〔より精細なものに対比しては粗雑であり、より粗雑なものに対比しては精細であるともいう〕。もし、相対的であるゆえに〔粗雑だとか精細だとかいう区別は〕成立しない、というならば、〔それは〕そうでない。対比されるものが(1)異なるからである。もしあるものに対比して粗雑であるならば〔同じ〕そのもの対比して精細であるということは起こり得ない。〔ある人にとって〕父〔である者が、同じその人にとって〕子〔であるということは起こり得ない〕ようなものである。(2)劣ったとは染汚の〔色〕であり、勝れたとは不染汚の〔色〕である。遠いとは過去・未来の〔色〕であり、近いとは現在の〔色〕である。

識蘊に至るまで（受・想・行・識蘊）も〔この色蘊の場合と〕同様であるが、ただ、〔この場合は〕、粗雑なとは五根を依りどころとするもの、精細なとは意に属するもの（意根を依りどころとするもの）である、という点に相違がある。毘婆沙師は「〔この四蘊の場合には、粗雑なと精細なとの区別は、九〕地（欲界・四禅・四無色）によっても〔知らるべきである〕」と説く。

大徳(3)はいう――粗雑な色とは五根によって把えられるものであり、精細な〔色〕とはそれ以外である。劣ったとは心に叶わぬ〔色〕、勝れたとは心に叶う〔色〕、遠いとは見ることのできない場所にある〔色〕、近いとは見ることのできる場所にある〔色〕である。過去などはそれ自身の名によって言い表わされている(4)から〔別に説明

しない〕。受〔蘊〕なども亦同様に知るべきである。ただ〔受などの〕遠い・近い〔の別〕はそれらの依りどころによって〔知るべきである〕。また粗雑なと精細なと〔の意味〕は先の如く（粗雑なとは五根を、精細なとは意根を依りどころとする）である。

処（āyatana）とは心・心所の生じてくる門（āyadvāra）の意味である。しかし語源解釈としては、「心・心所の〔起こり〕来ること（āya）を拡げる（tanvati）から処（āyatana）である」と〔解釈する〕。〔拡げる、とは〕拡大する、という意味である。

界とは種類の意味である。たとえば一つの山の中に鉄・銅・銀・金など多くの〔鉱物の〕種類があって鉱脈（dhātu）と呼ばれるように、一つの依りどころ（身体）、あるいは〔心・心所の〕相続、の中に十八の種類があって十八界（dhātu）と呼ばれる。ここに種類というのは〔生まれる〕もと〔の意〕である。いまこの眼〔界〕など〔の十八〕は何の〔生まれる〕もとであるか。自ら〔と同じ〕類のものの〔生まれるもとである〕。〔例えば眼は眼の生まれるもとである。先に生じた眼は次に生ずる眼の〕同類因だからである。それでは無為は界でないであろう。〔否、それは〕心・心所の〔生まれるもとであるから〕やはり〔界である〕。他の人々は〔いう〕――この界という語は類を言い表わす。自性をもった、十八の法の類が、十八界である、と。

もし蘊とは集積の意味であるならば、蘊は仮有であることになるであろう。多くのものが集まって〔仮に「それがある」と認識されているに過ぎない〕ものだからである。〔穀物の〕集積やブドガラ（＝我 ātman）のようなものである。〔否、そうでは〕ない。個々の極微のただ一つでも〔色〕蘊であるから。それならば「蘊とは集積

の意味である」というべきでない。〔ただ〕一つのものが集積であるわけはないから。

他の人々は〔言う〕――skandha（蘊）とは〔因に対する〕果という重荷を負うものの意味である。(5) また、部分の意味である。その意味で〔例えば〕「〔金を〕貸してあげよう。三 skandha によって（三部分によって、すなわち、三回に分けて）返済しなさい。」という言い方がされるのである、と。〔しかし〕これら〔の解釈〕は経を逸脱している。経には「凡そあらゆる色、過去・未来・現在の」云云と述べて〔skandha の語を〕ただ集積の意味にだけ用いているのである。〔もちろんそれを、〕「こ〔の経〕には、過去などの色が個々別々に蘊であることが示されているのであって、〔つまり〕この過去などの色はすべて、それぞれ、(p. 14) 色蘊なのである」、というように理解することは不可能である。〔経には〕「それらをすべて一つに集めて」と説かれているからである。〔だから、先に挙げた「個々の極微のただ一つでも色蘊である」という考え方も成り立たない。〕ゆえに、まさに〔穀物の〕集積のように、〔五〕蘊は仮有である。

しからば、〔十〕色処も亦仮有であることになる。眼などの多数の極微が〔合集して、はじめて、心・心所の〕生じてくる門〔すなわち、処〕となるのだから。〔否、そうでは〕ない。合集している〔極微〕は、一つ一つ、〔認識の〕因（すなわち心・心所の生じてくる門）たる性質をもっているからである。また〔もし、個々の極微にその性質はなくて、先にいうように多くの極微が合集した時はじめてそれがある、とするならば〕、根は境と共に作用するものであるから〔根と境とが集まってはじめて処となり得るわけで、根や境がそれぞれ〕別個に処であることはないということになろう。

ところで『毘婆沙〔論〕』中に説かれている――もしアビダルマ論師が〔多くの極微の〕仮りの集まり（仮蘊）を顧慮している場合は、彼は「〔この〕極微はある界の、ある処の、ある蘊の一部分である、」と言うし、顧慮していない場合は、「〔この〕極微はある界、ある処、ある蘊である、」と言う、と。〔後者の場合、実はその〕一部分であるのにそれを全体の如くに言い表わしたのである。ちょうど、着物の一部分が焼けたのに、それを「着物が焼けた」と〔言い表わす〕ようなものである。

世尊は何の為に蘊など（蘊・処・界の三）によって三種の説をなされたのか。曰く、〔世尊によって〕教え導かれるべき〔有情〕に

愚と〔機〕根と希求とについて三種があるゆえに、蘊などの三つの説がある。（一・二〇cd）

三種とは三つの種類である。有情には三種類の愚がある、と伝説する。ある者は、総じて我を固執する点から、心所に対して愚かであり、ある者はただ色だけに対して〔愚かであり〕、ある者は色と心とに対して〔愚かである〕。〔有情の機〕根も亦三種である。〔或いは〕利〔根であり、或いは〕中〔根であり、或いは〕鈍根であるから。〔有情の〕希求するところも三種である。〔或いは聖典の〕文言が要略して〔説かれることを希求し、或いは〕中程度に〔説かれることを、或いは〕広く〔説かれることを〕希求するからである。〔そこで〕これら三〔種の有情〕に、〔それぞれ〕順次に、蘊と処と界とが説かれたのである。

(1)　ここの apekṣā は the thing which it is compared with の意味であるから新訳は「所待」と訳する。

(2)　新訳のみが「猶如父子、苦集諦」とする。「苦集諦」の語は他本にすべて欠く。これは粗・細の相対性についての

適切な喩えとも思われないから、寧ろ無い方がよいであろう。

(3) 新訳のみ「大徳法救」とする。ここの「大徳 Bhadanta」の語は確かに特定の一人の論師を指しているが、それと大徳法救 Bhadanta Dharmatrāta との一異については種々に論ぜられている。称友疏は明らかにここの大徳を大徳法救と別人と考えており、前者を経部師すなわち譬喩師、後者を有部師とする (Yaś p. 44, ll. 14-24)。しかし、称友疏自身が、大徳を大徳法救と同一視する説のあったことを伝えているし、安慧疏では「大徳とは上座法救である」と明言している (Sthi 227-5-7)。玄奘はそのような伝承の上に立って「大徳法救」と訳出したに相違い。仏訳は称友疏に従って理解した (1, p. 36)。宮本博士はこれに反論し、ここの論師は「有部師なる大徳法救」であり、それは『大毘婆沙論』に見える譬喩師的法救、すなわち大徳、とは別人である、と主張した (日本仏教学協会年報 I、一一七頁以下)。その主な論拠は、(1)ここの説は有部師法救の著なる『雑阿毘曇心論』に依っている、(2)その説は法処所摂の色を認めているが、譬喩師なる法救によってはそれは認められない筈である、というにある。しかし(1)の事実は必ずしも肯えないし、(2)の点も、ここの論の意は「五根の所取を粗なる色とし、余他を細なる色とする、」というのみであるから、その「余他」というのが五根だけを指すのか、法処所摂の色をも併せて指すのか、明らかでなく、必ずしも法処所摂の色を認めていると決めつけるわけには行かない。林黎光も有部的な法救の存在を認めるが、それをここの「大徳〔法救?〕」とは関連せしめない。そして『大毘婆沙論』に見える「大徳」はすなわち法救であって、それは非正統有部なる譬喩師である、と論じている (L'aide-mémoire de la vraie loi, 1949, App. IX, p. 314 f)。その主な論拠は、尸陀槃尼の『鞞婆沙論』に「曇摩多羅」の説を挙げる一六回の中、一三回までは、『大毘婆沙論』の中で「大徳」の説となっている、という点にある。ところで『大毘婆沙論』に「大徳」の説を挙げる箇処は、宮本博士の枚挙になお十数箇処を加え得るから、すべてで一二九にも上るが、その中、旧訳が存して対照し得る九二箇処について検討すると、旧訳でそれを Buddhadeva とする箇処五六、*(補5) Bhadanta とする箇処五、Ghoṣaka とする箇処一、「有説」とあったり不明であったりする箇処三〇である。また、『大毘婆沙論』中に「大徳法救」の説を挙げる四箇処はすべて『旧婆沙』において Dharmatrāta となっており、

「尊者法救」の説を挙げる一〇箇処の中、旧訳の存する四箇処はすべて同じく Dharmatrāta としている。すなわち『旧婆沙』は明らかに『婆沙論』に見える「大徳」と「大徳法救」（すなわち「尊者法救」）とを区別している。『倶舎論』新訳に「大徳」の語は八回出るが、その中三回は特定の論師と関係無く、他の五回はすべて旧訳において「大徳」、チベット訳において Dharmatrāta、梵文においてもそれが見得る限り（四回）すべて Bhadanta である。その説の内容も正統有部的でなく、一回は称友疏に明らかに「経部師」という（一回は安慧疏に「譬喩師法救」という）。また新訳『倶舎論』に「大徳法救」の語は四回出で、その中二回は梵文・チベット訳・旧訳共に Dharmatrāta であり、他の二回（その中の一回が今の場合）は、三本いずれも Bhadanta であり、そのいずれも、称友疏によれば、経部あるいは譬喩師の上座である、という。そこで、もし、この二回をも「大徳法救」としたのは玄奘（の伝えた伝承）の誤まりであって実はこれは「大徳」とするのが正しいとするならば、次のように結論することができる。すなわち大徳と大徳法救とは別人であり、前者は経部師あるいは譬喩師、後者は有部師であり、この箇処で Bhadanta というのは前者である、と。おそらくそう考えるのが正しいと思うが、しかし安慧疏などの伝承も軽々に無視することはできないから、この問題をそのように結着してしまうのはなお尚早というべきかもしれない。

(4)「過去 atīta」は過ぎ去ったもの、「未来 anāgata」は未だ来ぬもの、「現在 pratyutpanna」は現に生じて在るもの、の意味であることはその語自体から明らかである。

(5) skandha の語に「肩」の意味があるところから来た説明であることはいうまでもない。新訳は補って「由此世間説肩名蘊」という。

（4、五蘊説についての問題）

次にまた、〔他の〕諸心所は〔皆〕行蘊中に一つに集められているのに、受と想と〔だけ〕がそれぞれ別個に

〔一〕蘊とされているのは何ゆえであるか。曰く、

争論のもとと、輪廻と、の因であることによって、〔また〕順序〔立て〕の因によって、諸心所の中で受と想とは別個な〔一〕蘊と定められる。(一・二一)

争論のもとは二つある――愛欲に執着するのと見解に執着するのとである。この二にとっての主要な因は、順次に、受と想とである。〔すなわち、〕受を享楽することによってさまざまな愛欲に貪着し、顚倒した想を抱くことによってさまざまな見解に〔貪着する〕。これら二つは輪廻の主要な因でもある。受を享楽しようと希い顚倒した想を抱く者が輪廻するのだからである。また、蘊の順序〔立て〕についての因が〔次に〕説明されるであろうが、その順序〔立て〕の因によっても、これら(受・想)はそれぞれ別個の蘊とされる、と知るべきである。このことはまさしくその箇処で検討するであろう。(1)

また、無為は〔十八〕界の中でも〔十二〕処の中でも説かれるのに、〔五〕蘊の中で説かれないのは何ゆえであるか。

〔五〕蘊の中に無為は説かれない。〔それは蘊の〕意味と相応しないから。(一・二二ab)

それ(無為)を〔五〕蘊の中で説こうとしても、それは色でもなく、乃至、識でもないから、〔五蘊のどれの〕意味とも相応しない。だから、ともかく、〔それを〕これら〔五蘊〕の中に入れることはできない。(p. 15)かといって、第六蘊である、ということもできない。なぜか。〔蘊という語の〕意味と相応しないからである。〔先に〕「蘊とは集積の意味である、」と説かれている〔のに、無為は集積したものという性質をもたないからであ

る〕。また、無為は、色などのように過去〔・現在・未来、乃至、あるいは遠いものあるいは近いもの〕等の別によって区別を立てることができない。そ〔ういう区別を立てること〕によって〔はじめて〕「そのすべてを一つに集めて無為蘊と名づけ」られるのであろうに。〔また、〕雑染の根拠を示すために、実に、取蘊が説かれるのであり、雑染と清浄との根拠を示すために蘊が説かれるのである。しかし無為はそのどちらでもないから、〔蘊・取蘊の〕意味と相応しないので、それらの中に〔一蘊として〕立てられることはない。他の人々は言う――瓶が〔瓶としてのあり方を〕終止したらもはや瓶でないのと同様に、蘊が〔蘊としてのあり方を〕終止したらもはや蘊としてあるにふさわしくない。〔だから有為としてのあり方の終止である無為は蘊ではあり得ない〕、と。彼らの言う如くであるなら、〔無為が〕かの〔十八〕界・〔十二〕処の中において〔法界・法処として立てられる〕場合にも同じ誤まりがある〔ということになるが、それは認められない。だから彼らの説は不当である〕。〔以上、〕諸蘊の中の別種[2]を説きおわった。

次に、〔五蘊の説かれる〕順序は粗雑〔なるものから精細なものへの順序〕、雑染〔心を因として生ずる順序〕、食器などのもの〔に喩えていう順序〕、〔三〕界〔におけるあり方の順序〕に従う。(一・二三bcd)色は〔他と〕牴触するものであるから、すべての中で〔最も〕粗雑である。色でない〔四蘊〕の中では受が〔最も〕粗雑である。〔その〕現われ方が粗雑なるによる。けだし、〔世間一般に〕「私の手に受がある、私の足に受がある」(「手が痛い、足が痛い」の意)というように言うからである。そして、想は〔残りの〕二〔蘊〕より一層粗雑であり[3]、行は識より〔一層粗雑である〕[4]。以上[5]のごとくであるから、〔諸蘊の中で〕より粗雑なものが先

に説かれたのである。

次にまた、始まるところを知らぬ輪廻の中で、男女は相互に色を快楽している。そして、彼らが〔色を快楽するのは〕受を享楽しようと希うによる。それを希うのは顚倒した想を抱くによる。その顚倒はさまざまな煩悩〔すなわち行〕による。そして、それら〔諸煩悩〕によって雑染となっているのが心〔すなわち識〕であるから、[6]〔五蘊の〕順序は雑染〔心を因として生ずる次第〕に従っている。

あるいはまた、食器などのものによって〔五蘊の順序を立てる〕。色などの〔五〕蘊は〔それぞれ〕食器・食物・調味料・料理人・食する人に喩えられるからである。

あるいはまた〔三〕界によって〔五蘊の順序を立てる〕。けだし、欲界は〔五種の〕欲望の対象(色・声・香・味・触)である色の力が強く、〔四〕静慮〔地、すなわち色界、〕は[7]受の力が強く、〔下〕三無色〔地〕は[8]想の力が強く、有頂〔地〕は[9]ただ行の力が強い。これら〔四蘊〕はすなわち識住であって、識がその中に住するから、〔前四蘊と識蘊との関係は〕田と〔そこに播かれる〕種子と〔の関係〕であることを示すために〔識蘊を最後において〕、〔この五〕蘊の順序が〔立てられる〕。

まさにこのゆえに、蘊は五つであり、それより少くもなく多くもない。〔すなわち〕この〔五蘊の〕順序立ての因のゆえに、受と想とは〔それぞれ〕行〔蘊〕よりは別個な蘊とされるのである。なぜならば、これら二は〔行蘊に含まれる諸法より〕一層粗雑であり、順次に雑染〔心〕を因とするものであり、食物と調味料に喩えられるものであり、〔色と無色(ただし下三無色)の〕二界は〔それぞれ〕これら〔受・想〕の力が強いからである。

(1) 偈一・二二bcdの下、一八一頁を見よ。

(2) チベット訳も旧訳（「説諸陰別義已」）も同義。「別種」（anyaḥ prakārab）とは何を意味するか、「説きおわった」とは先行のどの部分を意味するか、明らかでない。新訳に「已説諸蘊廃立」というのは、「説」くという範囲を直前のパラグラフのみに限るものとすれば、「無為をも蘊と立て得るかどうか」という意味で「廃立」の語を用いたものと思われる。

(3) 新訳には次に「男女等想易了知故」という句を加える。旧訳も同様。称友疏（Yaś p. 49 l. 29）には 'nimitta-paricchedena su-jñātatvāt'（相貌を弁別することによって知り易いものであるから）の句が見出せる。安慧疏はただ「想は男女等の相をとるからである」という（Sthi 231-3-4）。

(4) 新訳は次に「貪瞋等行易了知故」の句を置く。旧訳も同様。安慧疏には「貪などの現行（samudācāra）を明らかに了知するから」と見える（Sthi 231-3-5）。

(5) 新訳ではこの前に「識最為細、総取境相難分別故」の句がある。旧訳も同様。称友疏（Yaś p. 49, l. 30）にも 'vijñānaṁ tu sarva-sūkṣmaṁ, upalabdhi-mātra-lakṣaṇatvāt'（そこで識が最も精細である、ただ了得することのみを相とするのであるから）とある。

(6) 新訳では「如是煩悩依識而生、此及前三皆染汚識」とある。この前半は原文にもチベット訳にも存しない。旧訳では逆に後半を欠き、ただ「此煩悩従染汚心生」とある。雑染の次第によって五蘊の次第を立てる、ということの説明のためには、前半の句がある方が解り易い。新訳で「此及前三」としたのは合成語の中の代名詞 tat をそう解したのであろうが、ここの tat は「それ〔ら諸煩悩〕」の意味であって、行蘊のみを指すものと見るべきであろう。

(7) 新訳のみここに「有勝喜等」とある。(8)同じく「取空等相」とある。(9)同じく「思最為勝」とある。いずれもただ新訳のみに見えるが、称友疏・安慧疏にも同様な説明の句があり（Yaś p. 50, ll. 8～14; Sthi 231-5-2～8）、玄奘の恣な附加でないことを知る。

（5、処・界、特に六根、の順序）

処・界の中で、眼などの六〔根〕の順序を〔まず〕説かなければならない。すなわちそれによってか〔の六根〕の境と識との順序〔も知られるであろう〕。そして、それら六〔根〕の中で、

現在を境とするから五が先に〔説かれる〕。（一・二三a）

眼などの五〔根〕は、現在〔の法〕を境とするから、先に説かれる。しかし意〔根〕は境が定まらない。ある〔意〕は現在を境とし、（p. 16）ある〔意〕は三世と非世とを境とする。〔だからあとに説かれる。〕

四は所造を境とするから〔先に説かれる〕。（一・二三b）

〔上掲の本偈（一・二三a）の中の〕「先に〔説かれる〕」という〔語が、ここにも〕はたらくのである。〔すなわち、〕五〔根〕の中で、さらに、〔身根以外の〕四つが先に説かれる。所造〔色〕を境としているからである。しかし身〔根〕は境が定まらない。ある時は〔四大〕種を、ある時は所造〔色〕を、ある時は両方を〔境とする〕。〔だからあとに説かれる。〕

余他は〔より〕遠い〔境に作用する〕と、より速かに作用するとによって〔順序が立てられる〕。（一・二三c）

残余〔の根〕は、それぞれ、〔より〕遠い〔境に〕、或いはより速かに、作用することによって、他の〔根〕よりも先に説かれる。すなわち、眼と耳とは遠い境を取る。〔だから〕これ〔ら二根〕は〔他の〕二〔根〕より

先に説かれる。そ〔の眼と耳と〕の中では、眼がより遠い〔境〕に対して作用する。遠い河を見ることはあっても、その音は聞えないからである。[1] ゆえにそれ(眼根)は先に説かれ、〔耳根は次に説かれる〕。しかし、鼻も舌も遠い〔境〕に対して作用することはない。〔だからあとに説かれる。ところで〕この二〔根〕の中では、鼻が、より速かに作用するから、先に説かれる。舌と食物とがまだ接触しないのに〔鼻はその食物の〕香りを捉えるからである。

或いはまた、位置に応じて順序が〔立てられる〕。(一・二三d)

或いはまた、この身体の中で、眼の位置は上方に定まっている。耳の〔位置〕はそれより下にある。鼻の〔位置〕はそれより下にある。舌の〔位置は〕それより〔下にある〕。身の〔位置〕は、多くは、それより〔下にある〕。そして、意〔根〕はそれら〔五根〕に依存しており〔意根自身の〕住する場所をもたない。だから、これら〔六根〕の〔説かれる〕順序は位置に応じて〔も立てられる〕であろう。

(1) 新訳には次に「又眼用速、先遠見人、撞撃鐘鼓、後聞声故」の句を加える。旧訳も同様。眼は耳より遠く作用するのみでなく、より速かにも作用する、というのであるが、称友疏ではそう解してはいない(Yaś p. 51, l. 34)。

(6、色処と法処の問題)

ところで、何ゆえに色蘊に含まれる十処の中でただ一つだけが色処といわれるのか。また、法を自性とするすべて〔の処〕の中でただ一つだけが法処といわれるのか。曰く、

差別するために、顕著なるゆえに、多くの法と最上〔の法〕とを含むゆえに、一処は色と、一処は法といわれる。(一・二四)

差別するためにとはいかようにであるか。〔五処は〕境であり〔他の五処は〕境をもつもの〔すなわち根〕であることによって、これら十が、一つ一つ、処として立てられるのであって、〔十が〕ひと纏めに〔一処として立てられるの〕ではない、と了解されるであろうように、である。また、眼など〔の九処〕とは別であるので、眼〔処〕などの名称をもっていないところの色は、すなわち色処であると知られるであろうから、それをさらに別な名で呼ぶことはないのである。

また、色処は〔色蘊の中でもその特性が〕顕著なるゆえに〔ことさらに色の名で呼ばれるのである〕。すなわち、それは〔他と〕牴触する性質があるゆえに、手などで触れられると壊れるし、また、目に見えるものであるゆえに「これはここにある、〔あれは〕あそこにある、」と認知されるからである。世間一般にも、これ(色処)が「色」として認められているのであって、他のものが〔そう認められているの〕ではない。

また、差別するためにこそ〔ことさらに〕一〔処〕を法処と呼ぶのであって、すべて〔の処〕を〔そう呼ぶの〕ではない。

また、こ〔の法処〕の中には(p. 17)受などの多くの法が含まれている。だから、一般的に、「法」という語をもってその呼称とするのである。この中には、また、最上なる涅槃法も含まれており、他の〔処〕の中に〔それは含まれてい〕ないから〔特にこの処は「法処」と呼ばれるのである〕。

他の人々は〔言う〕――〔色処は〕二十種あって粗雑であるから、また、肉〔眼〕・天〔眼〕・聖慧〔眼〕の三眼の対象になるから、〔特にこれ〕一つが色処である、と。(1)

(1)　新訳のみ、この次に「法処中有諸法名故、諸法智故、独立法名」の句を加える。大毘婆沙論巻七三（大正二七、三八〇bc）および雑阿毘曇心論巻一（大正二八、八七三b）に同趣旨の句が見える。

(7、法蘊その他の蘊、十遍処その他の処、六界その他の界)

諸経の中には、〔五蘊・十二処・十八界〕以外にも蘊とか処とか界とか呼ばれるものが知られている。これらもかの〔五蘊・十二処・十八界〕中に包含されると知るべきであるか、或いは別なものと〔知るべきであるか〕。かの〔五蘊・十二処・十八界〕中に包含されるのであって、別なものではない。その中、まず、

牟尼が説かれたところの八万の法蘊は言音あるいは名であって、それらは色〔蘊〕または行蘊の中に含まれる。（一・二五）

「仏陀の教説は言音〔すなわち声〕を自性とする」と〔説く〕者らに従えば、これら（八万の法蘊）は色蘊の中に含まれる。「〔仏陀の教説は〕名を自性とする」と〔説く〕者らに従えば、〔これらは〕行蘊の中に含まれる。それでは、法蘊の量はいくばくであるか。

ある人々は〔言う〕――『〔法蘊〕論』の量である、と。（一・二六a）

まず、ある人々は曰わく――『法蘊〔論〕』と名づけられたかのアビダルマ論書の量がすなわち〔法蘊の量であ

る〕、と。そしてそれは六千〔頌〕である。[1] しかし他の人々はまた曰わく――

蘊などについての教語が、一つ一つ〔法蘊である〕、と。（一・二六b）

〔五〕蘊・〔十二〕処・〔十八〕界・〔十二〕縁起・〔四〕諦・〔四〕食・〔四〕静慮・〔四〕無量・〔四〕無色・〔八〕解脱・〔八〕勝処・〔十〕遍処・〔三十七〕道品・〔六〕神通・〔四〕無礙解・願智・無諍などについての教語が、一つ一つ、法蘊である、と。

しかし、法蘊は所行の対治である、〔というの〕が〔正しい説として〕讃えられている。（一・二六cd）しかし、〔アビダルマ論師らは〕次の如き〔説〕を〔正しいものとして〕讃えるのである。〔すなわち、〕貪・瞋・癡・慢などという所行の別によって、もろもろの有情には八万の所行がある。それらの対治として、世尊は八万の法蘊を説かれた、と。

これら八万の法蘊がまさしくかの五蘊の中に[2]包摂せられるのと同様に、その他の蘊や処や界も亦、それぞれしかるべく、〔その〕自相を考察して、すでに説かれた〔五蘊・十二処・十八界〕の中に包摂すべきものである。（一・二七）

経典中に説かれているその他の蘊や処や界なるものも亦、それらの自相をそれぞれ、この論書中に説示されている所にあてはめて、考察して、すでに説かれたかの〔五〕蘊などの中に包摂すべきものである。その中で、まず、(一)戒・定・(p. 18)慧・解脱・解脱知見の五蘊の中の戒蘊は色蘊に含まれる。残余は行蘊に〔含まれる〕。(二)十遍処の中の八は無貪を自性としているから法処に〔含まれる〕。しかし、〔それに〕伴う〔法〕をも併わせるなら

ば、五蘊〔のすべて〕を自性とすることになるから、意〔処〕と法処とに〔含まれる〕。㈢〔八〕勝処も同様である。㈣空・識の二無辺処〔すなわち〕二遍〔処〕と空無辺処などの四〔無色処〕は四蘊を自性とするから意〔処〕と法処とに〔含まれる〕。㈤五解脱処は慧を自性とするから法処に〔含まれる〕。しかし、〔それに〕伴う〔法〕をも併わせるならば、声・意・法の〔三〕処に〔含まれる〕。㈥二処の中、無想有情〔天〕は十処に〔含まれる〕。香〔処〕・味処は無いからである。非想非非想処に属するものは意〔処〕・法処に〔含まれる〕[3]。㈦『多界〔経〕』中に説かれる六十二界も同様である。〔すなわち、〕それらは、それぞれしかるべく、〔十八界に〕含まれると知るべきである。

そ〔の経〕の中に説かれる地界・水界・火界・風界・空界・識界という六界なるものの中で、〔空・識の〕二〔界〕の相がまだ説かれていない。虚空は即ち空界であると知るべきであるか。また、すべての識を識界と〔知るべきであるか〕。〔否、そうでは〕ない、とて〔次のように〕言った――それではどうか。門や窓や口や鼻孔などにおける

空隙を空界と名づける。（一・二八a）

空隙といわれるものは何であると知るべきか。

明と闇とである、と伝説する。（一・二八b）

明と闇とより別に空隙が捉えられることはないからである。ゆえに、空界は明と闇とを自性とし、夜と昼とを自性とする、と知るべきである、と伝説する。同じこ〔の空界〕がまた隣阿伽色と呼ばれる[4]。伝説していう――阿

伽（agha）とは積集している色である。甚だしく（atyartham）〔他と〕牴触する（ghaṭa）からである。こ〔の空界、すなわち明・闇〕はそ〔の阿伽〕に隣る〔色であるから、[5]隣阿伽色（阿伽に隣る色）という〕、と。また、他の人々は言う[6]――こ〔の空界〕が阿伽である。そこでは他の色が〔それと〕牴触することはない（apratighāta）からである。そして、〔この阿伽なる色は〕他の色の隣である〔から、隣阿伽色（隣なる阿伽色）という〕[7]、と。

有漏の識が識界である。（一・二八cd）

何ゆえに無漏は〔識界と〕いわれないか。所以は、これら六界は

生の依りどころである、（一・二八d）

と認められるからである。というのは、これら〔六界〕は、続生心から死心に至るまでの間、生を保持するものとなるけれども、無漏の諸法はそうでない。〔だから無漏は識界ではないのである。〕そこで、以上の如くであるから、これら〔六界〕の中、〔前〕四界は触界の中に含まれ、第五は色界の中に、第六は七識界の中に〔含まれる〕。

（1）原文およびチベット訳では、法蘊の量は法蘊（足）論の量である六千頌であるというのであり、称友疏の解釈も同趣旨である。ところが新訳では「八万法蘊一一量等法蘊足論、謂彼一一有六千頌、如対法中法蘊足説」といい、旧訳も同様にいう。両漢訳は本偈（一・二六b）の中の「一つ一つ」という副詞を skandhādinām kathā だけにでなく śāstra-pramāṇaḥ にもかけて理解しているのである。

（2）厳密にいえば「五蘊中の色蘊と行蘊との中に」である（一・二七）。両漢訳はともにそのように明記している。

（3）新訳のみが「四蘊性故」という句を加える。称友疏に「無色であるから」（Yaś p. 55, l. 16）とあるのと同義であ

る。

(4)　『法蘊足論』巻十（大正二六、五〇三b）参照。Cf. Vibh p. 84, Dhs 638, 722, 851.

(5)　空界は空隙であり、それはすなわち明・闇であり、すなわち「いろ」である（『順正理論』巻三二、大正二九、三四七a、「明闇竅隙、顕色差別」）から、色処（色界）である。

(6)　称友疏は「他の人々」の説を論主世親の説と見ている（『順正理論』はそうでない）。

(7)　原文… sāmantakaṁ cānyasya rūpasyetyapare は … sāmantakaṁ cānyasya rūpasyāghasāmāntakam ityapare とあるべきところであることはチベット訳および Yaś p. 57, l. 23 から見て知られる。

agha が空（そら）を意味するのは、仏典に特有の用例であって、その語源はさだかでない。ブッダゴーサは gha を ghan ＞ √ han(to hit, strike)から来たものと解して、agha を「打たれぬもの」の意だとする(Asl 326)し、R・モリス(JPTS 1889)は agha を kha (sky)から来るとし、PTSのパーリ語辞典では「闇黒」の意に由来するという。akaniṣṭha（色究竟天）の名が時に agha-niṣṭha という語形で現われることがあるのを、エジャートンは sky-based の意に解し、(BHS Dic., s. v.)、荻原博士は、倶舎論のここの句「agha とは積集している色である」を引いて、agha を「色」の意に解する（『梵漢辞典』三一〇頁）。なお H. Yoshito: Buddhist Hybrid Sanskrit Words in Aśvaghoṣa's Kāvyas, JAOS Vol. 82, No. 2, 1962 (pp. 150-163) に akaniṣṭha について言及している。

四　十八界の分類的考察

(1、見えるもの・見えないもの)

次に、上に説いたこれら十八界の中で、どれだけが見えるものか、どれだけが見えないものか。

(p. 19) この中、一〔界、すなわち〕色〔界〕は見えるものである。(一・二九ab)

こ〔の色界〕は、「それはここに〔ある〕、あそこに〔ある〕」と示すことができるからである。〔したがって、本偈の中に明示してないけれどもおのずから、色界〕以外〔の十七界〕は見えないものであると説かれていることになる。

(2、抵触されるもの、抵触されないもの)

どれだけが〔他によって〕抵触されるか、どれだけが抵触されないか。

十色〔界〕は抵触される。(一・二九bc)

〔先に〕説かれた、色蘊に含まれるかの十界は、〔他によって〕抵触されるものである。抵触(pratigha)とはすなわち抵触すること(pratighata)であるが、それにまた三種がある。㈠障碍〔する抵触〕と㈡境〔における抵触〕と㈢所縁〔における〕抵触とである。

その中で、㈠「障碍する抵触」とは自らの〔存在する〕場所に他〔の法〕の生起するのを碍げることである。例えば、手があると〔他の〕手は抵触され、岩があると〔他の〕岩は〔抵触され〕、またそれら(手と岩と)は〔相互に抵触される〕。㈡「境〔における〕抵触」とは、色などの〔六〕境において、境を有するものすなわち眼などが[1]〔受ける抵触〕である。『施設〔論〕』中に説かれている如くである——水中では〔色境に〕抵触される(色境に触れてそれを捉え得る)が陸上では〔抵触され〕ない(境を捉え得ない)眼がある。例えば魚の〔眼〕の如きであ

る。陸上では〔抵触される〕が水中では〔抵触され〕ない〔眼がある〕。たいていの人の〔眼の如きである〕。いずれにおいても〔抵触される眼がある〕。鰐や蛙や蟹や〔水に潜る〕漁夫などの〔眼の如きである〕。いずれにおいても〔抵触され〕ない〔眼がある〕。右の各種を除いた〔もの、例えば母胎の中で死する者の眼の如きである〕。夜には抵触されるが昼には〔抵触され〕ない眼がある。例えば蝙蝠・梟などの眼の如きである。昼には〔抵触される〕が夜には〔抵触され〕ない〔眼がある〕。たいていの人の〔眼の如きである〕。夜も昼も〔抵触される眼がある〕。犬・豺・馬・豹・猫などの〔眼の如きである〕。〔夜・昼〕どちらにおいても〔抵触され〕ない〔眼がある〕。右の各種を除いた〔ものである〕。以上が「境〔における〕抵触」である。(三)「所縁〔における〕抵触」とは心・心所が自らの所縁において〔受ける抵触である〕。

それでは境と所縁とにはいかなる差別があるか。ある〔法〕の上にある〔法〕の作用がある時、前者は後者の境である。心・心所によって捉えられるものが所縁である。

それでは、〔ある識が〕自らの境に対して、あるいは所縁に対して、作用を及ぼしている場合、どうして「〔この識はその境或いは所縁において〕抵触される」と言うのであるか。〔この識は〕そ〔の境、所縁〕を超えてさらに先へ作用を及ぼすことはないから〔「抵触される」というのである〕。或いは、抵触するとはそこに到達することであって、すなわち自らの境に対して作用を及ぼすことに外ならない〔から、それで、この識は「抵触される」というのである、とも解釈される〕。

ところで、今の場合、十〔色界〕が抵触されるというのは、〔右の三種の抵触の中、〕「障碍する抵触」によっ

てである、と知るべきである。〔十色界は〕相互に〔他の生起を〕碍げるからである。諸法が「境〔における〕抵触」によって抵触されるものであれば、それらは「障碍する抵触」によっても〔抵触されるもの〕であるかというに、四句がある。第一句は七心界と、法界の一部分で〔心〕相応〔法〕なるものと、である。第二〔句〕は五境である。第三〔句〕は五根である。第四〔句〕は法界の一部分で〔心〕相応〔法〕を除いたものである。諸法が「境〔における〕抵触」によって抵触されるものであれば、それらは「所縁〔における〕抵触」によっても〔抵触されるものであるか〕、というに、順後句がある。「所縁〔における〕触抵」によって〔抵触されるものである諸法〕は、ともかく、「境〔における〕抵触」によっても〔抵触されるものである〕。「境〔における〕抵触」によって〔抵触されるものであっても〕、「所縁〔における〕抵触」によって〔抵触されるものでは〕ないものもあろう。五根が〔それである〕。

(p. 20) 大徳クマーララータは〔説く〕——

〔ある法に対して〕意が生起しようとするのに、他〔の諸法〕によって〔それに対する〕礙げがなされ得るとすれば、そ〔の法〕はすなわち「抵触されるもの」であると知るべきである。〔その〕逆であれば、「抵触されぬもの」である、と認められる[2]、と。

抵触される〔界〕と抵触されぬ〔界〕とを説きおわった。

(1) 「眼など」を新訳は「十二界と法界一分と」と理解している。すなわち「眼などの六根、六識、およびそれに相応する心所」の意味である。

(2) 新訳では「此是所許」という句が偈文の外に出ている。そこで、光記などによって「論主意朋経部、故云此云云」というように解せられている。

(3、善・不善・無記)

これら十八界の中で、どれだけが善、どれだけが不善、どれだけが無記であるか。

八は無記である。(一・二九c)

八とは何か。〔直前に〕「十〔色界〕は牴触される」(一・二九bc)と説かれた

同じそれらであるが、ただ色と声とを除く。(一・二九d)

〔すなわち〕五根と香・味・触界とである。これら八〔界〕は、善とか不善とかのあり方によって説明することができない(avyākaraṇa)から、無記(avyākṛta)である。他の人々は〔言う〕——異熟〔因〕に関していうと〔これら八界はそれを〕作らない(avyākaraṇa)から〔無記である〕、と。〔しかし〕そうだとすると、無漏も亦〔無記である〕ということになってしまう。

他は三種である。(一・三〇a)

他の十界は善でもあり、不善でもあり、無記でもある。その中で、七〔心〕界は無貪などと相応する時は善であり、貪などと相応する時は不善であり、〔それ〕以外は無記である。法界の善なるは、無貪などを自性とする〔法〕と、〔それと〕相応する〔他の心所〕と、〔それらより〕等起した〔心不相応行など〕と、および択滅とで

あり、〔法界の〕不善なるは、貪などを自性とする〔法〕と、〔それと〕相応する〔他の心所〕と、〔それらより〕等起した〔心不相応行など〕とであり、無記なるは〔それ〕以外である。色〔界〕・声界の善あるいは不善なるは、善あるいは不善の心より等起した身〔表〕・語表に含まれるものであり、無記なるはそれ以外である。善などのあり方を説きおわった。

（4、欲界繋・色界繋・無色界繋）

これら十八界の中で、どれだけが欲界繋、どれだけが色界繋、〔どれだけが無色界繋〕であるか。

〔十八界の〕すべてが欲界繋である。（一・三〇ａｂ）

「繋」とは離れないということである。欲界に繋がれているという意味である。

色には十四がある。（一・三〇ｂ）

色界には十四界がある。

香〔界〕と味〔界〕と鼻〔識界〕と舌識界を除く。（一・三〇ｃｄ）

ここ（色界）には香と味は無い。それら（香・味）は段食（一口一口と摂取されるような物質的食物）であるから、そしてそれ（段食）に対する貪欲を離れた者にしてはじめてこ〔の色界〕に生れ得るのであるから。したがって鼻〔識〕も舌識も無い。所縁が存在しないから。

そうだとすると、ここには触界も無いということになってしまう。〔触も〕段食だからである。〔否、〕食物を

自性としない〔触〕がここにはあるのである。〔それなら、〕香・味についても同じことが言えることになろう。〔そうではない。なぜなら、〕食物を摂ること無しには香・味の受用されることは無いけれども、触は、〔四大種として諸〕根の依りどころ（p. 21）〔となり、所造色を〕支えるもの〔となり、或いはまた〕衣服〔の感触〕となることによって、〔食物を摂る場合以外にも〕受用されるのである。だから、こ〔の色界〕において、食事に対する貪欲を離れている〔有情〕にとって、香・味は無用であるけれども、触は〔そうで〕ない。また、他の人々は曰く――こ〔の欲界〕に在っても、静慮〔地〕の等至（色界の定）に依って〔色界の〕色が見られ、声が聞かれる。また、軽安とあい伴う特別な〔微妙な〕触に養われて身が力を増す。ゆえに、〔のちに〕静慮〔地〕に生まれる時、これら三（色・声・触）だけはあり得るけれども、香・味は〔そうで〕ない、と。

もしそのように〔色界には香・味が無いので〕あれば、鼻・舌根は無いということになる。無用だからである。〔否、〕有用性がある。それら〔二根〕を欠いては、身体の美しさが損われるであろうし、また言葉を語ることも〔できないことになろう〕から。もしそれが〔二根の〕有用性であるというなら、美しさのためや談話のためには〔根の依拠する〕座〔としての肉体的器官〕さえあればよい。根がなくてはならぬことは無い。〔否、根の〕座は根が無くてはあり得ない。男根の座が〔男根無しにはあり得ない〕如くである。それ（男根の依拠する座）のあり得ないことは道理に合する。〔男根の座は男根が無くては〕無用だからである。しかし鼻・舌の座は有用性がある。だから、それ（鼻・舌根の座）は根が無くてもあり得る、ということは道理に合する。〔ゆえに、美しさや談話のためには、鼻・舌根はなくて、ただその座さえあればよい。根は無用である。〕

たとえ無用であっても根が生ずることはある。例えば、母胎の中で死ぬことに決っている〔胎児〕の〔根〕の如きである。〔否、それは〕まさしく無用なのではあろうけれども、しかし因が無いわけではない。〔まさに生ずべき因があって生じたのである。〕〔その〕根の生起のための因とは何であるか。根に対して渇愛を有する者の〔作る〕特殊な業である。しかし境に対する渇愛を離れた者は必らず根に対する〔渇愛〕をも〔離れている〕。〔したがって〕かの〔香・味という〕境に対する貪欲を離れた〔色界の有情〕には鼻・舌の二根は生ずることができない。〔もしそれでも色界に鼻・舌根が生ずるというならば、同様にして〕男根も亦どうして生じないことがあろうか。〔男根などは身体を〕醜陋ならしめるものであるから〔色界には生じないのだ、というならば〕陰蔵が隠れている〔色界の有情〕たちの〔男根〕がどうして美しくないのであるか。しかし〔根はそのように〕用があるから生起するのではない。ではどうか。因によって〔生起するの〕だから、たとえ醜陋ならしめるものであっても、因があればその生起はあるであろう。〔しかるに色界にはその因が無いから男根は無い。同様に、その因が無いから鼻・舌根も無い。〕

〔もし色界に鼻・舌が無いとすると、〕それでは「〔色界には根の〕不完全な者や根を欠いている者はいない、」という経に背く。〔否、この経は〕そこ(色界)において根であるところのものが不完全であったり欠けていたりするような者はいないというのであるから、その点で〔経典と〕何の違背があろうか。そうでなかったら、〔色界において〕男根も〔生起する〕ということになってしまう。

しかし〔毘婆沙師らは〕次のように説明する――そこ(色界)において鼻・舌の二根はあるが、香・味は無い。

六根に対する渇愛は身体によって起こるのであって、境によって〔起こるの〕ではない。〔ゆえに香・味という境は無くても鼻・舌根はある。〕しかし男根に対する〔渇愛は〕交合して接触することによって〔起〕こるのであるが、色界にはそれがないから、男根は存しない〕。ゆえに色界繋は十四界である、というこのことが成立した。

無色〔界〕繋は意〔界〕と法〔界〕と意識界とである。（一・三一ａｂ）

色に対する貪欲を離れた人々がそこ（無色界）に生まれるのであるから、そこには、色を自性とする十界と、それ（色）を依りどころとしそれを所縁とする〔前〕五識界とはあり得ない。

（5、有漏・無漏）

どれだけが有漏でどれだけが無漏か。〔直前の本偈の中に〕「意〔界〕と法〔界〕と意識界」と説かれたそれらの三は有漏か無漏かである。（一・三一ｃｄ）

道諦と無為とに含まれるものは無漏で、それ以外は有漏である。

しかし残りは有漏である。（一・三一ｄ）

（p. 23）残りの十五界は専ら有漏である。

（6、有尋有伺・無尋唯伺・無尋無伺）

どれだけが尋もあり伺もあり、どれだけが尋が無くて伺のみあり、どれだけが尋も無く伺も無いか。

五識界こそは尋・伺がある。（一・三二ａｂ）

これら（五識界）は常に尋・伺と相応する。[1] こそという語は確言するためである。

最後の三は三種である。（一・三二ｃ）

最後のとは意界と法界と意識界とである。これら三〔界〕は三種である。その中で、意界と意識界と尋・伺を除く相応の法界とは、欲界と初静慮とにおいて尋もあり伺もあり、中間静慮においては尋が無くて伺のみあり、第二静慮よりはじめて有頂に至るまでの間では尋も無く伺も無い。また、すべての非相応の法界と、中間静慮における伺と〔も同様に尋も無く伺も無い〕。しかし尋は常に尋が無くて伺のみある。第二の尋は存しないからであり、また〔尋は〕伺と相応するからである。欲界および初静慮における伺はこれら三種（有尋有伺・無尋唯伺・無尋無伺）の中に入れられない。それをどう言ったらよいか。伺が無くて尋のみある〔と言えばよい〕。第二の伺は存しないからであり、また〔その伺は〕尋と相応するからである。このゆえに説かれた――尋もあり伺もある地（欲界・未至定・初静慮）においては、四種類の法があるとせねばならぬ。㈠尋と伺とを除いた相応〔法〕は尋もあり伺もある。㈡尋は尋が無くて伺のみある。㈢非相応〔法〕は尋も無く伺も無い。㈣伺は伺がなくて尋のみある。

残りは両者を離れている。（一・三二ｄ）

残りの十色界は常に尋も無く伺も無い。相応する〔法〕をもたないからである。

もし五識身が尋もあり伺もあるならば、どうして〔それらは〕分別が無いというのであるか。

計度〔分別〕と随念分別とについては、分別が無い。（一・三三ａｂ）

分別は三種である、と伝説する。自性〔分別〕と計度〔分別〕と随念分別とである。ところで、これら（五識身）には自性分別はあるが、他〔の二分別〕は無いから、「分別が無い」といわれるのである。ちょうど一本足の馬を「足が無い」というようなものである。それ〔ら三分別〕の中で、自性分別とは尋である。のちに心所の中でそれは解説されるであろう。ではその他の二つは何を自性とするか。〔右に挙げた〕順序に、

　それらは、意をもった散乱の慧と、意をもったすべての念と、である。（一・三三ｃｄ）

意識と相応する慧が意をもった〔慧〕といわれる。三昧に入っていない時の〔慧〕が散乱の〔慧〕といわれる。それ（三昧に入っていない時の慧であって意識と相応するもの）がすなわち計度分別である。意をもった（意識と相応する）念であればすべて、すなわち三昧に入っている時の〔念〕も三昧に入っていない時の〔念〕も共に、随念分別である。

（1）このあとに新訳は「以行相麁外門転故」という句を置く。チベット訳にもそれに相当する句があり、安慧疏（Sthi 238-4-3）にも見出される。

（7、所縁をもつもの、所縁をもたぬもの）

どれだけが所縁をもち、どれだけが所縁をもたないか。

　七心界は所縁をもつ。（一・三四ａｂ）

眼〔識〕・耳〔識〕・鼻〔識〕・舌〔識〕・身〔識〕・意識界および意界というこの七心界は所縁をもつ。境を捉え

るからである。

また、法〔界〕の中の半ばの、（一・三四b）心所を自性とするものも所縁をもつ。〔したがって、本偈には明示してないが、〕残りの十色界と、法界の一部分で〔心〕不相応〔行〕なるものとは、所縁をもたない、ということが成り立つ。

（8、執せられているもの、いないもの）

どれだけが執せられているもので、どれだけが執せられているのでないものか。

九は執せられているのでない。（一・三四c）

九とは何か。七〔心界〕及び第八〔界〕（法界）の半ばは所縁をもつ、と〔直前に〕説かれているところの

その八[1]と、声〔界〕と、（一・三四cd）

のこれら九〔界〕は執せられているのではない。〔すなわち〕七心界と法界と声界とである。

その他の九は二種である。（一・三四d）

〔あるものは〕執せられており、あるものは執せられていない。その中で、現在の眼・鼻・耳・舌・身は執せられているものである。過去と未来の〔それら〕は執せられているものではない。現在の色・香・味・触の〔四〕界であって根と離れないものは、執せられているものであり、それ以外は執せられているものでない。〔それ以外とは、〕例えば、根もとの部分を除いた髪[2]・毛・爪・歯の中の〔色・香・味・触〕や、大便・小便・分泌液・

鼻汁・血などの中の〔それら〕や、大地や水などの中の〔それら〕の如きものである。「執せられている」とはいかなる意味であるか。心・心所によって、〔その依拠する〕座となるものとして、執持されているもの〔ということ〕である。〔心・心所とこれらのものとの間には〕益も害も互いに一致する関係があるからである。それは、世間一般には、「感覚ある」といわれているものである。

(1) 直前に、有所縁の法として「七心界と法界の半ば」との八界が挙げられたが、その八界が（七界半でなく八界全部が）無執受の法だというのである。「八という語は全法界を含むのである。法界の半ばのみを含むと了解してはならない」(Yaś p. 65, l. 26)。

(2) 「髪・毛・爪・歯の根もとの部分は、身根と分ち難いから、除くのである」(Sthi 240-4-8)。

(9、大種・大種所造)

どれだけの界が〔大〕種を自性とし、どれだけが〔大〕種所造であるか。

触〔界〕は二種である。(一・三五a)

〔大〕種と〔大〕種所造とである。その中で、〔大〕種とは四である。〔大〕種所造とはなめらかさなどの七種である。〔それらは〕大種 (bhūta) の中に在るから[1]〔大種所造 (bhautika) といわれる〕。

その他の九色〔界〕は〔大〕種所造である。(一・三五ab)

五根界と四境とのこれら九界はただ〔大〕種所造である。

また法界の一部の、(一・三五c)

無表と呼ばれるものも、〔大〕種所造である。その他の、七心界と法界の無表（p. 24）以外と、は〔大種・大種所造の〕どちらでもない。

大徳ブッダデーヴァは「十〔色〕処はただ〔大〕種のみである、」という。しかしそれはそうでない。経の中には〔大〕種が四であることと〔その〕堅さなどの相とが確言されているからであり、そしてこれら（堅さなど）は〔ただ〕触〔処〕に属するのだからである。堅さなどは眼などによっては捉えられないし、いろなどは身根によっては捉えられない〔のだから、堅さなどの四大種はただ身根によって捉えられるべき触処のみの中に含まれねばならない。したがって他の九色処は大種ではない〕。

経にはまた説かれている――比丘よ。眼は内的な処であって、四大種に依って〔存在するもの（大種所造）〕であり、透明清浄な色で、色に属し、目に見えぬものであり、〔他によって〕抵触される。身に至るまでも同様である。比丘よ。色は外的な処であって、四大種に依って〔存在するもの〕であり、色に属し、目に見えるものであり、〔他によって〕抵触される。比丘よ。声は外的な処であって、四大種に依って〔存在するもの〕であり、色に属し、目に見えぬものであり、〔他によって〕抵触される。香・味も同様である。比丘らよ、触は外的な処であって、四大種であり四大種に依って〔存在するもの〕であり、〔他によって〕抵触される、と。〔大〕種は触処の一部だけに含まれるから、そのほかは〔大〕種でない、と〔ここに〕明らかに示されている。

それでは経に「眼の団肉の中に堅さ、堅さの類、があって」と説かれているのは〔何ゆえか、といえば、それは、眼処の中に堅さなどがある、つまり眼処がすなわち大種である、ということを意味するのではなくて、〕それ

（眼）と離れずにある肉団〔すなわち根の依拠する座としての肉体的器官〕の上に、こ〔の堅さなどのあること〕がいわれているのである。『入胎〔経〕』に「比丘よ、この六界が人である、」というのは、〔ただ、六界が〕有情の根本をなす（依りどころとなる）ものであることを示すためであって〔六界だけで有情が構成されているというのではない〕。〔なぜならば、同じ経の中に〕さらに六触処をも説いているからであり、また〔もし文字通り六界だけがすなわち人であるとすれば、人には〕心所が無いということになるからである。そうかといって、心がそのまま心所であると〔いう考え方を〕を認めることも道理に合わない。「想と受とは心所であり、この法は心に随うがゆえに心に依る」と経に説かれているからであり、また「貪をもった心」などと言うからである。

このゆえに、〔十八〕界中の〔大〕種と〔大〕種所造とは〔右に〕説いた如くである。

（1）漢訳では「依大種生故」（新）「依四大生故」（旧）となっている。catvāri mahābhūtāny upādāya という句（二〇三頁第八行参照）を念頭においてこのように訳出したに違いない。

（10、極微の集積したもの、そうでないもの）

どれだけが〔極微の〕集積したもので、どれだけが集積したのでないものか。

十色〔界〕は集積したものである。（一・三五d）

五根界と五境とは集積したものである。極微が合集しているからである。〔したがって、本偈には明示されていないが、〕余他〔の八界〕は集積したものではない、ということが成り立つ。

（11、截るもの・截られるもの、焼くもの・焼かれるもの、量るもの・量られるもの）

十八界の中、何が截り、何が截られるか。何が焼き、何が焼かれるか。何が量り、何が量られるか。

外の四界は截り、また截られる。（一・三六a b）

色・香・味・触という〔四界〕であって、斧・薪などと呼ばれるものである。この截とは何の法をいうのであるか。不断に連続して生起する〔極微の〕聚まりの流れを断截して〔別々に続〕起せしめることである。身根などは截られることがない。〔身体の〕部分（手・足など）を完全に断ち截っても、それを二つにすることにはならないからである。なぜならば、根はけっして二つにならない。断ち截られてしまった手足はもはや根ではないからである。また〔根は〕截ることもない。宝珠の光のように透明であるから。(1)

外の四界は、截り、また截られるのと

（p. 25）同様に、焼かれ〔そして〕量る。（一・三六c）

焼かれるものがすなわち量るものである。根は〔焼かれも量りも〕しない。宝珠の光のように透明であるから。声は〔截りも截られも焼かれも量りも〕(2)しない。〔本来〕不連続なものであるから。

焼くものと量られるものについては異論がある。（一・三六d）

ある人々は曰く――〔右に述べたのと〕同じこの四界は焼くものであり量られるものである、と。他の人々は曰く――〔四大の一である〕火界だけが焼くものであり、〔触界の一部である〕重さだけが量られるものである。

（1）原文は奇妙にも andhatvāt（暗いから）となっているが、諸訳や称友疏は明らかに acchatvāt に一致している。

（2）註釈によってこのように理解する。新訳はそれを表現して「声界総非」という。

（12、異熟より生じたもの、養われたもの、等流したもの、実体あるものをもつもの、刹那性のもの）

どれだけの界が異熟〔因、すなわち業因〕より生じたものか。どれだけが〔食物などによって〕養われたものか。どれだけが〔同類因や遍行因から〕等流したものか。どれだけが実体あるものをもつか。どれだけが刹那性のものか。曰く、

内なる五は異熟より生じたものであり、養われたものである。（一・三七ab）

まず、眼などの内的な五界は、異熟より生じ、〔食物などによって〕養われる。等流したものではない。〔等流したものである場合もあるが、それは異熟より生じたのと食物などによって養われたのとの二種類のどちらかに含まれるべきものであるから、〕それら〔二つ〕より外に別の等流はないからである。

その中、異熟因より生じたものが異熟より生じたものである。中間の語を略するから〔そういうの〕であって、ちょうど〔牛の牽く車を〕牛車というようなものである。或いはまた、果の〔生ずべき〕時に至った業が異熟（vipāka）といわれる。〔その業は〕熟する（vipacyate）からである。それから生じたものが異熟より生じたものである。〔因である業が異熟といわれるのに、それより生じた果もやはり異熟と呼ばれるのは何ゆえか、といえば、〕果は〔因である業の〕異熟したものに外ならないから〔やはり〕異熟である。(1) 或いはまた、〔経に〕「これ

ら六触処は昔の業である」と言って、果の意味を表わすのに仮りに因の語を用いているように、〔ここでは〕因の意味を表わすのに仮りに果の語を用い〔て業のことを異熟と呼んでいるため、因も果も等しく「異熟」といわれることになっ〕たということもあろう。

種々な食物や〔塗油・沐浴など気分を爽快にする〕身づくろいや睡眠や三昧によって〔次第に〕増進させられたのが養われたものである。ある人々は〔言う〕――性的禁欲によっても〔それは養われる〕、と。しかし、それによっては、ただ害うことを防ぐという〔消極的な効果がある〕だけで養う〔という積極的はたらき〕はないであろう。〔こうして食物などによって後天的に〕養われた〔身〕相続が、異熟として〔先天的に獲られた身〕相続を、恰かも外郭が〔内城を〕守るように、〔守るのである〕。

声は養われたものであり、また等流したものである。〔しかし〕

声は異熟より生じたのでない。（一・三七bc）

なぜか。〔発しようとする〕意図があって[2]はじめて起こるものだからである。それでは、『施設〔論〕』に「麁悪語を離れることをよく修するによって、梵音性なる大人相[3]が起こる」というのは〔どうしてか、と言えば〕、ある人々は、それは〔因果の〕連鎖の三番目である〔から、異熟因から発していても、異熟より生じたとは言われない〕、という。〔異熟因である〕業から〔大〕種が〔生じ、その大〕種から声が〔生じたの〕だからである。他の人々は、それは〔因果の〕連鎖の五番目である、という。業から異熟より生じた大種が、さらにそれから養われた〔大種〕が、それから等流した〔大種〕が、それから声が〔生じたのだからである〕。

そうであるとすると、身体の受は業より生ずる〔大〕種より生じたものであるから、異熟ではないことになってしまう。もし〔受が〕声の如く〔異熟より生じたのでない〕ならば、道理に背くであろう。

〔他によって〕牴触されない八〔界〕は、等流したものであり、異熟より生じたものである。（一・三七cd）

八とは何か。七心界と法界とである。等流したものとは同類〔因〕・遍行因より生じたものである。異熟より生じたものとは異熟因より生じたものである。〔これら八は〕養われたものではない。〔なぜなら、これら八は牴触されない法ではなく、〕牴触されない〔法〕に〔養われること、すなわち〕積み重ねはあり得ないからである。

その他は三種である。（一・三八a）

その他とは残りの色・味・香・触の四界である。これらは異熟より生じたものでもあり、養われたものでもあり、等流したものでもある。

一は実体あるものをもつ。（一・三八a）

無為〔法〕は〔無常性を離れていて〕堅固であるから、実体あるものである。そして、それは法界の中にあるから、このゆえに法界一つは実体あるものをもつ。

後の三は刹那性のものである。（一・三八b）

意界・法界・意識界は〔六根・六境・六識を〕誦する順序からいうと〔それぞれ〕最後にある〔から本偈に「後の三」と言った〕。これらは、苦法智忍の〔心〕品（文字通りには「束」、心・心所の結束して有情の精神を構成するも

の）としてはじめて無漏となる時は、〔ただその〕一刹那に〔そうなるの〕であって、〔先の刹那の心・心所を同類因として〕等流したのではない。ゆえに刹那性のものといわれる。〔これら三界〕以外に有為〔法〕として生じているいかなるものも、等流したのでないものはない。この場合、苦法智忍と相応する心が意界と意識界であり、そ〔の心〕と共に生ずる余他〔の法〕は法界である。

（1）新訳は次に「彼所得果与因別類而是所熟故名異熟」の句を置く。vi-pāka, vi-pacyate の中の vi- という接頭辞を、善・不善の因から類を異にした無記の果が生ずることを表わす意味をもつものと解して、このように説明するのである。「異熟」（旧訳「果報」）という訳語もことさらにその義を強調したものである。右に挙げた句は原文にも他のどの訳にも見えないが、安慧疏に「熟する〔果〕と異る因の上に熟するから vi-pāka（異熟）である」（Sthi 243-5-8）とあるのがそれに相当する。

（2）称友疏に icchātas とあるに依る。原文は ihatas であり、意味に大きな相違はないが、旧訳・チベット訳などから推される原語も icchātas らしく思われる。

（3）Cf. Mvy 248

（13、附論㈠　法を具有することについての考察）

〔次に〕このことが考察される。〔先には〕眼界を具有していなかった者が〔のちにそれを〕具有することを得るならば、彼は〔それと同時に〕眼識界をも具有することになるであろうか。或いは、〔先には〕眼識を〔具有していなかった者がのちにそれを具有することを得るならば、〕彼は〔それと同時に〕眼界をも〔具有するこ

とになるであろうか〕。曰く、

眼〔界〕と〔眼〕識界とを得るのは別々にのこともあろうし、同時にのことも、また、あろう。（一・三八cd）

まず、別々に〔のこともあろうとは、〕眼界を〔具有することを得ても、それと同時に〕眼識界を〔も具有することにはなら〕ない者があろう。欲界において、漸次に眼根を得つつある者や無色界にて死し第二静慮〔地〕などに生まれようとする者が〔それである〕。眼識界を〔具有することを得ても、それと同時に〕眼界を〔も具有することにはなら〕ない者があろう。第二静慮〔地〕などに生まれている者が眼識を起こそうとする時や、そこ（第二静慮地など）において死んだ者が下〔地〕に生まれようとする時である。同時にのこともあろう〔とは〕、無色界にて死し欲界や梵世〔天〕（初静慮地）に生まれようとする者は〔眼根も眼識も〕共に具有することを得る。以上の種類を除いて〔その他の者は〕どちらを〔得ること〕もない。

眼界を具有している者は〔同時に〕眼識界をも〔具有している〕か。四句がある。第一句は第二静慮〔地〕などに生まれている者が眼識を起こしていない時である。第二〔句〕は欲界に〔生まれて〕眼を未だ得ない者と〔得たけれども〕失ってしまった者とである。第三〔句〕は欲界に〔生まれて〕眼を得〔それを〕失っていない者と、初静慮〔地〕に生まれた者と、第二静慮〔地〕などに生まれており現に〔色を〕見ている者と、である。第四〔句〕は以上の相を除く。

眼界と色界とについても、また眼識〔界〕と色界とについても、〔右と〕同様に、〔それらの法を〕得ること

と具有することとを、道理に合うように、よろしく推究考察すべきである。この附随〔の考察〕を含めるために、同時にのことも、また、という〔「また」の〕語があるのである。

(14、内なるもの、外なるもの)

(p. 27) どれだけが内なる界であり、どれだけが外なる〔界〕であるか。

十二は内なる〔界〕である。(一・三九a)

十二とは何か。

色など〔の六境〕を除いて、(一・三九a b)

六識と六つの依りどころ(六根)とのこれら十二が内なる界である。色などの六つの境の界は外なる〔界〕である。我(ātman)がないのに、どうして内なる(adhyātmika)とか外なるとかいうことがあるのか。我執の依りどころであるから心が仮りに「我」と言われるのである。〔例えば、経に〕

まことに我をよく制するによって、智者は天に至る、

と説かれている。そして他の箇処ではまた世尊によって心の制御が〔次のように〕説かれている。

心の制御は佳い。心が制御されれば楽がもたらされる、

と。〔あとの偈において「心」といわれるものは、先の偈においては「我」と呼ばれているではないか。〕このゆえに、眼など〔の六界〕は、〔仮りに〕我とされる心の依りどころであることによって、〔我に〕近いから、内な

る〔界〕であり、色など〔の六界〕は〔それらの〕境となるから、外なる〔界〕である。そうだとしたら、六識界は内なる〔界〕ではないことになる。なぜならばこれらはまだ、〔過去へ去って〕意界となってはおらず、心の依りどころとはならないからである。〔否、意界となる〕その時も、それら（六識）はやはりそれらのままであって、〔その〕相を越え〔別な自相をもった法とし〕てあるのではない〔から、六識はやはり内なる界である〕。もしそうでなかったら、意界はただ過去のみで、未来〔の意界〕も現在〔の意界〕もないであろう。しかし十八界は〔過去・現在・未来の〕三世にわたると認められている。もし未来や現在の識には意界の相がないであろうならば、たとえ過去世であっても意界は立てられないであろう。なぜならば〔法の自〕相は〔三〕世において変化動揺するようなことはないからである。

（15、同分・彼同分）

どれだけの界が同分で、どれだけが彼同分か。ともかく、一様に、

法〔界〕と呼ばれるものは同分である。（一・三九bc）

ある〔法〕がある識の境であると定まっている時、もしそ〔の境〕に対してその識が既に生起したか、或いはやがて生起すべき性質をもっているか、であるならば、そ〔の境〕は同分であるといわれる。しかし、いかなる法界も、それに対して〔過去において或いは未来において〕無限の意識が生じなかった或いは生じないであろうものはないのである。[1] たとえば、すべての聖者には必らず「すべての法は無我である」という心が生起する。そ

〔の心〕の所縁は自性（その心自体）と〔それに〕伴う〔法〕とを除くすべての法である。しかもその刹那の心〔心所〕は次の刹那の心〔心所〕の所縁であるから、〔ただ〕二刹那によってすべての法が所縁とされる。このゆえに法界は常に同分である。

残りは、そして、彼同分である。（一・三九cd）

そしてという語は「同分とそして」という意味である。この彼同分というのは何か。

(p. 28) 自らの業をなすのでないものである。（一・三九d）

〔これによって〕同分とは自らの業をなすものである、と言われたことになる。その中で、〔もし人が〕ある眼によって色をすでに見た、現に見ている、やがて見るであろうならば、そ〔の眼〕は同分の眼といわれる。以下意に至るまで、〔それぞれ〕それ自身の境に対する作用〔の有無〕によって、同様に説かるべきである。彼同分の眼は、カシュミーラの人々によれば、四種である。色を見ないですでに滅したのと、現に滅するのと、やがて滅するであろうのと、および〔未来に留まって〕ついに生起することのない性質をもつものと、である。西方の〔ガンダーラの〕人々によれば、上記のついに生起することのない性質をもつ〔法〕を二種に分かって、識と結合したものと結合していないものとにするから、〔彼同分の眼は〕五種である。以下身に至るまで、同様に知るべきである。しかし意は、生起することのない性質をもつものだけが彼同分である。

〔もし人が〕眼によって、ある色をすでに見た、現に見ている、やがて見るであろうならば、それら〔の色〕は同分である。彼同分〔の色〕は四種である。〔眼によって〕見られないままですでに滅したのと、現に滅する

のと、やがて滅するであろうのと、およびついに生起することのない性質をもつものと、である。以下触に至るまで同様に、〔それぞれ〕それ自身の根よりの作用〔の有無〕によって、同分であるか彼同分であるかを知るべきである。

ある眼が一〔人〕にとって同分であるならば、すべて〔の人〕にとっても同分である。彼同分の場合も同様である。以下、意に至るまでも同様である。しかし、ある〔人〕が色を見る時は、〔ただ〕そ〔の人〕にとって〔のみ、その色は〕彼同分である。何ゆえか。ある色を一〔人〕が見る時、〔同時に〕多〔人〕がそ〔の色〕を見るであろうことは可能である。月や踊り子や相撲を見る場合の如くである。しかし一つの眼によって二〔人〕が見るであろうことは不可能である。ゆえに、これ（眼）は〔多人に〕共通でないから、一相続によって立てられる。しかし色は〔多人に〕共通であるから、多相続によって立てられる。〔以下、〕声・香・味・触界も、色と同様に知らるべきである。

声は同様であるとし得よう。しかし香などは、一人によって捉えられるものが他人によっても〔捉えられるとはいえ〕ない。〔これらの場合、根は境に〕接触することによって〔それを〕捉えるのであって、〔多人に〕共通でないから、これら（香・味・触）は眼などの如くであると類比するのが適切である。〔否、〕それはそうであっても、可能性に関していえば、これらはやはり〔多人に〕共通である。なぜならば、ある香などが一〔人〕の鼻識などを生ぜしめたとすると、同じそ〔の香など〕が多〔人〕の〔鼻識などを〕も〔生ぜしめる〕ということは可能であるのに、眼などはそうでない。このゆえに、これら（香・味・触）は色などの如くであると類比される。

眼識などが同分であるか彼同分であるかは、やがて生起すべき性質をもっているかついに生起することのない性質をもっているかによる。恰も意界の如くである。

同分とはいかなる意味か。根・境・識が互いに関与すること(anyonya-bhajana)、あるいは作用を分かち合うこと(kāritra-bhajana)、が分(bhāga)である。それら〔の法〕がこ〔の分〕を有するから同分である。或いは、同じく触(根・境・識の接触)の果であるから〔同分である〕。これに反して、同分でない〔法〕なるものは、〔同分と〕同じ種類であるということからして、それら同分の同分であるから、彼同分である。

(1) 新訳に「無一法界、不於其中、已正当生、無辺意識」とある中の「正」の字は「生」の誤写に相違ない。

(16、見所断・修所断・非所断)

どれだけの界が見所断か。どれだけが修所断か。どれだけが非所断か。まず、色〔蘊〕に属する十〔界〕は修所断である。そして五〔界〕も、(一・四〇ab)

〔五〕識界〔も、である〕。

後の三は三種である。(一・四〇b)

〔後の三とは〕意界と法界と意識界とである。これら〔六根・六境・六識の誦せられる〕順序によれば〔それぞれ〕最後にある三界は、三種である。(p. 29)〔すなわち、その中で〕八十八の随眠とそれらと共に生ずる〔諸法〕とそれらの得とおよび〔それに〕伴う〔諸法〕とは見所断である。余他の有漏〔法〕は修所断である。無漏

〔法〕は非所断である。

その他の見所断〔の法〕もあるではないか。〔すなわち、〕凡夫性と悪趣〔へ生まれる果〕を招く身・語業とである。〔これらは〕聖道に違背するからである。〔否、〕それ〔ら〕は見所断ではない。〔このことについて〕次の略説がある。

不染汚は見所断でない。色は〔見所断で〕ない。（一・四〇cd）

いかなる不染汚〔の法〕も見所断ではない。色も〔見所断で〕ない。そして凡夫性は不染汚無記である。善根を断ち切った者らおよび貪欲より離れた者らもそれ（凡夫性）を具有するからである。〔また、〕色とは身・語業である。ゆえに〔それは〕見所断でない。〔四〕諦に対して誤った了解をなすのでないからであり、また、〔もしそれが見所断であるとすれば、〕苦法智忍において〔なお〕凡夫性があるということになってしまうからである。(1)

第六の生でないものも亦〔見所断で〕ない。（一・四〇d）

第六とは意処をいう。それ以外において生じた〔前五識〕が第六の生でないものであって、〔すなわち〕五根より生じたもの〔の意味である〕が、それも亦見所断ではない。

(1)　ここに挙げる二つの理由の中、前者は凡夫性・身語業・非第六生なる五識というすべてに適用され、後者は凡夫性に対してのみ適用される（Yaś p. 78, ll. 27-35. Wogihara ed. および荻原和訳が 'anālambakatvācca' の一句を論の本文と見ているのは誤まりで、ここの ca は先の satyesv avipratipattch とこの anālambakatvāt とを結ぶものである。したがって国訳大蔵経、同一切経の脚註も正しくない）。新訳はこの二つの理由を切り離して別々に掲げているが、上記のように二つの理由はその適用されるべき範囲が異るから、新訳のような形にする方が理解し易い。

(17、見であるもの・見でないもの、附論(二)　眼が見るか眼識が見るか)

十八界の中で、どれだけが見であり、どれだけが見でないか。

眼と法界の一部とは見である。(一・四一a b)

そ〔の法界の一部〕とは何であるか。曰わく、

八種である。(一・四一b)

(一)～(五)有身見などの五つの〔悪〕見と、(六)世間的な正見と、(七)有学の見と、(八)無学の見、というこの八種類の法界は見であり、残余は見でない。その中で、(一)～(五)有身見などについては〔第五章〕「随眠の解説」の中で適当な時に解説されるであろう。次に、(六)世間的な正見とは意識と相応する有漏なる善の慧である。(七)有学の者の無漏なる見が有学の〔見〕であり、(八)無学の者の〔無漏なる見〕が無学の〔見〕である。雲のある時と雲の無い時と、昼と夜と、において色を見ること〔に差別がある〕ように、世間的な〔見〕の染汚なのや不染汚なのや、有学の〔見〕や無学の見やによって、法を見ることに〔差別がある〕。

また、何ゆえに世間的な正見はただ意識と相応するもののみであると言われるのか。そのゆえは、

五識と共に生ずる慧は、断じ決することが無いから、見でない。(一・四一c d)

けだし、見は断じ決するものである。〔まず境を〕考量することにおいてはたらき〔次にそれによって判断を引き出す〕のだからである。しかるに五識と共に生ずる慧はそうでない。ゆえにそれは(p. 86)見でない。また、

同じ理由で、その他の染汚あるいは不染汚の慧も見でない。

それでは、眼は断じ決するということが無いのにどうして見であるか。色を観照するという意味で〔見なのである〕。なぜならば、

眼は色を見る、（一・四二a）

からである。もし眼が〔色を〕見るのであれば、〔人が眼識ではなくてそれ〕以外の識をもつ場合でも〔彼は色を〕見るはずである〔が、事実そのようなことはあり得ないから、眼が色を見るのでなく、眼識が見るのである〕。〔否、眼が色を見るのではあるが〕すべての眼が悉く見るというわけではない。それではどうか。

〔ただ〕同分の〔眼〕が〔見るのである〕。（一・四二b）

〔眼が眼〕識と共にある時に見るのであって、他の時に〔見るのでは〕ない、と。そうであるならば、当然、眼に依るところのその識〔眼識〕こそが見る〔のであって、眼が見るのではない、〕ということになるべきであろう。〔否、〕

か〔の眼〕に依るところの識が〔見るのでは〕ない。（一・四二bc）

見るのである、と決定することは〔不〕可能である。[1] 何ゆえか。

なぜならば、蔽われた色は見られないから、と伝説する。（一・四二cd）

そのゆえは、壁などによって障えぎられている色は見られないからである、と伝説する。もし〔眼〕識が見るであろうなら、それは〔他の法によって〕牴触される性質のものではないから、壁などにも牴触されることなく、

したがって蔽い隠された色であっても見られるはずであろう。

〔否、その場合には〕蔽い隠された色に対しては眼識がまったく生起しない。生起してもいない〔眼識〕が〔色を〕見るということがどうしてあろうか。

〔ではその場合〕どうして〔眼識は〕生起しないのであるか。〔「眼識が見る」と主張する汝の立場からはその理由を説明できないではないか。我らのように「眼が見る」と考える立場からいえば、〕ある〔人〕の眼が〔色を〕見る時、その〔人〕の眼は、〔他によって〕牴触される性質のものであるから、障えぎられた〔色〕に対してははたらきがない。だから〔その色に対して眼〕識は生起しない、ということは〔理に〕合する。〔識はその〕依りどころ〔である根〕と共に同一の境に対してはたらくのだからである。

〔もし「眼が見る」というならば、〕眼は、〔他によって〕牴触されるものであるから蔽い隠された〔色〕を見ることは無いということになろうからして、〔汝の言う如くならば、眼根も〕身根と同じく、直接境に触れて〔はじめてそれを見る〕のであるか。〔それならば〕ガラスや雲母や水晶や水に蔽われていても〔色を〕見ることができるのはどうしてであるか。だから、〔汝のいうように〕眼が牴触されるから蔽い隠された色を見ることがない、のではない。それではどうか、といえば、光が碍げられないところでは、たとえ蔽い隠された色に対しても、眼識はまさしく生起するし、〔光が〕碍げられているところでは、〔それは〕生起しない。というわけで、〔光が碍げられていて眼識が〕生起していないから、蔽い隠された〔色〕は見られないのである。そうであるから、経に「眼によって色を見て」と説かれていても、そこで表わそうとしているのは㈠「その〔眼という〕依り

どころによって〔眼識が色を見て〕」ということなのである。〔眼が色を見るのではないのである。〕例えば、〔同じく経に〕「意によって法を識って」と言っても、〔実は〕意が法を識るのではないのと同様である。〔この場合は、意は〕過去〔の法〕であるから〔「意が識る」ということはできない〕。それではどうかといえば、「意識が識る」のである。或いは(二)依りどころ〔を意味する〕言葉をもってそれに依るものの動作を表わす〔のがその場合の意味である〕。例えば「牀座が叫ぶ」という〔言葉をもって、「牀座に坐している人が叫ぶ」という意味を表わす〕如く〔「眼が見る」という言葉をもって「眼に依る識が見る」という意味を表わすのである〕。また、経中に「眼によって識らるべき色は好ましく望ましい」と説かれている如く、これら〔の色〕が識られる（vijñāyante）のは眼によってではなくて〔当然、識によって（vijñānena）である〕。また、経中に「婆羅門よ、眼はただ色を見るための門である、」と説かれるから、これによって「眼の門によって識が見る」のであると理解される。この場合、門というのは見るものの意味であると〔汝が言うとしても〕「眼は色を見るための見るものである」ということは〔道理に〕合わないからである。

(p. 31)もし識が〔色を〕見るということならば、〔色を〕識るのは何であるか。また〔見ることと識ることとの〕二つの違いは何であるか。

色を識ることがすなわち色を見ることである。例えば、或る時は「慧が見る」と言われ、また或る時は〔〔慧が〕慧る」と言われるように、或る時は「識が見る」と言われ、また〔或る時は〕〔〔識が〕識る」と言われるのである。さらに他の人々は曰く、もし眼が見るのなら、眼は〔見るという作用を〕なす主体であるから、見ると

いう作用〔自体〕が〔それとは〕別に〔あるはずであるが〕、何が〔その作用で〕あるかが説かれねばならない、と。

これは〔我らに対する〕論難とはならない。〔汝も我らも共に〕「識が識る」と認めるのだが、もしそうなら、その場合、〔識るという作用を〕なす主体も〔識（vijñāna）であり、〕作用〔自体〕も〔識（vijñāna）であって〕別なものでない。〔「眼が見る」という〕この場合も同様である。

また、他の人々は説く――眼識が見るのであるけれども、眼はそ〔の眼識〕の依りどころであるから、「〔眼が〕見る」と言われるのである。恰も〔鐘は〕響きの依りどころであるから、「〔鐘が〕響く」といわれる如くである、と。そうだとすれば、〔眼は〕眼識の依りどころであるから、「眼が識る」ということになるではないか。〔否、そうは〕ならない。世間一般にこの識（眼識）は見るものであると広く知られている〔からである〕。そうであればこそ、それ（眼識）が生起する時「色が見られる」と言って「〔色が〕識られる」とは言わないのである。

しかし、『〔大〕毘婆沙〔論〕』には説かれている――眼が〔それに〕至り、眼識が〔それを〕知覚する時、「〔色が〕見られる」と言う、と。ゆえに、〔世間一般でも〕「眼が見る」と言いこそすれ「〔眼が〕識る」とは言わないのである。しかし、識はただ〔その場に〕存在するだけ〔なのに、それ〕によって「色を識る」と言われる。恰も、〔太陽が日を造るわけではなく、ただ太陽がそこに存在する時、夜が去って日が始まるだけであるのに、〕太陽のことを「日を造るもの」[2]と呼ぶが如くである。

これについて経部の人々は曰く――虚空を齧って（空しい議論をして）どうしようというのか。〔経にいう如く〕

眼と色とによってこそ眼識が生ずる。その場合、見るのは何か。見られるのは何か。実にこれ(3)は作用をもたず、法であるのみであり、また因・果であるのみである。〔ただ日常の経験的世界の〕言葉としての表現をとるために、ことさら、「眼が見る、識が識る、」と仮りに説くのである。〔だから〕これについて固執をもつべきではない。世尊によって説かれているからである――「地域の方言を固執してはならぬ。世間の名称〔の濫用〕に趨ってはならぬ、」と。

しかし〔ともかく〕カシュミーラの毘婆沙師の宗義は「眼が見る、耳が聞く、鼻が嗅ぐ、舌が味わう、身が感触する、意が識る、」というのである。

(1) 原文は *na tad-āśritaṁ vijñānaṁ paśyatīti śakyam avijñātum* とあり、イタリックスの部分は本偈である。新訳に「眼識定非能見」とあり、チベット訳に rnam par śes pas mthoṅ ño śes *nies par bya bar* nus pa ni ma yin no とあるところを見ると、原文の最後の avijñātum は代りに何か avaśyaṁ kartum というような語でもあるべきところかと思われる。

(2) divasa-kara.

(3) ここの idam という中性単数の代名詞は「眼」を指すか、「眼識」を指すか、「眼と色とによって眼識が生ずる」ということを指すと見るべきか。

(18、附論(三)　一眼で見るか二眼で見るか)

さて、もし眼が見るならば、〔各眼別々にはたらく〕一眼によって色を見るか、或いはまた〔同時にはたらく〕

両〔眼〕によって〔見るか〕。これについては定則が無い。

〔同時にはたらく〕両眼ともによって見る。明らかに見られるから。（一・四三ａｂ）

〔同時にはたらく〕両眼ともによって見るとはアビダルマ論師たち〔の説〕である。そのように二〔眼〕が見開かれる時はより分明に見えることになるからである。〔或いはまた、各眼別々にはたらく一眼によっても見ることがある。〕一眼を開け第二眼を半ば開けている時は、(1)〔空中に〕二つの月を捉えることになるのに、どちらか一〔眼〕を変化させる(2)ことによって、〔そのようなことは〕無くなる〔からである。〕

しかし依りどころ〔としての両眼〕が別々だから〔識も〕別々であるということにはならない。識は色とは異って〔一定の〕場所にとどまるものではないからである。

(1) 「眼を半ば開けている」というのは、眼蓋に手を触れ（て軽く圧す）るようなことを言うのであるらしい。新訳は「触一眼」と訳し、五事毘婆沙論では「按一眼」と訳している。

(2) 開けている一眼を半ば閉じるか、全く閉じるか、或いは半ば開けている一眼を全く閉じるか、全く開けるか、することであると註釈はいう（Yaś p. 83, l. 12 f.）。

(19、附論(四) 根は境に接触するか)

もし眼が見、耳が聞き、乃至、意が識るならば、〔その時〕これら〔六根〕は境と接触するか、接触しないか。（p. 32）眼と耳と意とは境と接触しない。（一・四三ｃｄ）

それなればこそ色は遠くから見られるけれども、眼中に在る目薬は見られないし、声も遠くから聞かれるのであ

る。〔眼・耳根が〕境と接触するものならば、たとえ静慮を修してもこの世（欲界）に在る人には、天眼も〔天〕耳も生じないこと、〔天〕鼻などの生じないのと同様である、ということになるであろう。〔しかし事実は彼らに天眼や天耳は生ずるのであるし、従って、眼・耳根は境と接触するものでないのである。〕

もし眼〔根〕が〔色〕境と接触しないのなら、たとえ遠く隔っていようと蔽い隠されていようと、およそ〔眼に〕接触されていない〔色〕はすべて〔眼によって〕見られ〔てよい筈なのに、実はそうで〕ないのは何ゆえであるか。

〔汝がそう言うならば、磁石に〕接触されていない鉄のすべてが磁石によって引着けられるのではないのはいかにしてであるか〔と反問しよう〕。〔また、〕たとえ〔汝のいうように、眼根が色境と〕接触するものであるとしても、同じその〔問難がなされ得る――〕目薬にしても〔目薬を点す〕棒にしても、およそ〔眼に〕接触された境は、すべて見られ〔てよい筈なのに実はそう〕でないのは何によってであるか、と。鼻などは境と接触するが、〔その境の〕すべてを〔取るのでは〕ない。〔根と〕共にある香など（鼻自身がもつ香、舌自身がもつ味など）は捉えられないからである。それと同様に、眼も亦接触しない境を取るであろうが、〔その境の〕すべてを〔取るのでは〕ない。意は色に属しないから、〔境と〕接触することは全く不可能である。(1)

或る人々は考える――耳は境と接触することもあり、接触しないこともある。耳の内においても声を聞くからである、と。

しかし余他の鼻・舌・身という

三〔根〕は別である。（一・四三d）

境と接触する、という意味である。鼻はいかに境と接触するか。息をつめている人が香を捉えることはないからである。

ここに〔根と境の〕接触と呼ばれるのは何であるか。〔根と境とが〕間隙を隔てずに生起することである。それでは諸極微は相互に触れるか或いは〔触れ〕ないか。カシミーラの人々は「触れない」という。何ゆえか。まず、もし〔極微の〕全体をもって〔他の極微に〕触れるとすれば、〔二つの極微の〕体は交わり合って〔一つになって〕しまうであろう。また一部分をもって〔触れるとすれば〕そ〔の極微〕は部分をもつということになってしまうであろう。しかし極微は部分をもたない。〔だから極微はあい触れることがない〕。

それでは、〔二つの物が合する時〕[2]どうして音を発するのか。〔間隙を隔てることがないからである。〕[3]であるからして、もし〔相互に〕触れるなら、〔手と手とを打ち合わす時〕打たれた手は〔打った〕手にくっつくであろうし、〔石と石とを打ち合わす時も〕石は石にくっつくであろう。

〔もし極微が相互にあい触れぬなら、諸極微の〕集積である〔色法〕を衝撃した場合、どうして〔それは〕散乱しないのか。風界によって保たれているからである。或る風界は散壊のために作用する。例えば壊〔劫〕の時の〔それ〕の如きである。或る風界は保持のために作用する。例えば成〔劫〕の時の〔それ〕の如きである。

今、〔極微は相触れぬとすれば〕どうして、〔鼻・舌・身〕三〔根〕は〔境と〕直接に接触することによって境を取るといわれるのであるか。〔これらの〕中間において何も存在しないことが、すなわち、これらが「直接

に接触する」ということである。また、〔一個の極微には部分が無いが、極微の〕聚合には部分があるから、〔それらが互いに〕触れるということに過失はない。以上の如くであるから『〔大〕毘婆沙〔論〕』の中の次の文は〔正しい主張として〕成立することになる――さて、触れられるものが生起するのは、触れられるものを因としてであるか、或いはまた触れられないものを因としてであるか、〔云云〕と問われて〔答えて言う〕。因によって〔それぞれである〕。或る時は触れられるものを因として触れられないものが生起する。〔積集している極微が〕離散する時である。或る時は触れられないものを因として触れられるものが〔生起する。離散している極微が〕積集する時である。(p. 33) 或る時は触れられるものを因として触れられるものが〔生起する。〕積集しているものが積集〔する〕時である。或る時は触れられないものを因として触れられないものを〔生起する〕。空中に浮遊する細塵が〔続いて生起する〕[4]時である、と[5]。

もし極微があい触れるならば、〔先ず生じて次に触れるのであるから〕後の刹那にまでとどまっていることになろう〔が、そのようなことはあり得ないから、極微はあい触れることが無い〕、と大徳ヴァスミトラは〔説く〕。〔極微はあい〕触れない。しかし〔極微どうしが〕間隙無しに〔生ずる〕時、〔あい〕触れられたと言うのである、と大徳は〔説く〕。大徳の考えは認められなければならない。もしそうでないとしたら、諸極微〔相互の間〕には間隙があることになるが、その空虚な間隙の中を〔物が〕通ることを礙げるのは何であろうか。〔十色界はすべて他によって〕抵触されると認められている〔ゆえ、何か物の通るのを礙げるものがなければならない〕からである。

しかし、極微と別個に〔極微の〕聚合があるのではない。それら〔極微に他ならない〕かの聚合が触れられるのであって〔個々の極微は触れるのでも触れられるのでもない〕。〔色が〕壊れる〔時は、極微の聚合が壊れるのであって個々の極微が壊れるのではない〕のと同様である。

もし極微に〔前後上下などの〕面の別が考えられるのなら、触れられるにせよ触れられないにせよ、〔極微に〕部分があるという〔誤まりに〕陥ってしまう。もし〔面の別が考えられ〕ないのなら、触れられるとしても過失は無い。

(1) 次に、新訳のみが「耳根亦爾」の句を置く。当然あってよい句である。

(2) この句も新訳のみが有する。あった方が解り易い。

(3) 新訳「由極無間生故」、旧訳「由無間故」。原文にもチベット訳にも欠けているが、これは脱漏と見るべきである。必要な句だからである。

(4) 新訳に従って補う。

(5) ここまでで大毘婆沙論の引用は了る（大正二七・六八四a、一一―一七行）。

(20、附論(五) 根と境との量)

また、これら眼など〔の根〕によって捉えられる境は、〔根〕自らの大きさと等しい量であって、〔それが〕速かに転移することによって、ちょうど旋火輪など〔を捉える場合〕のように、山など〔のような大きなもの〕も〔捉えられることになる〕というのであるか、或いは捉えられる〔境〕は〔根と〕等しい場合もあり、等しく

ない場合もある、というのであるか。まず、接触する境を捉えると説かれたところのそれら

鼻などの三〔根〕は等しい境を捉える、と考えられる。（一・四四ａｂ）

根の極微があるのと同じだけの境の極微が集まって識を生ずるからである。しかし、眼と耳とは不定である。ある時は〔根より〕小さい〔境を捉える〕。〔眼が〕毛端を見る場合〔の如きである〕。ある時は〔根と〕等しい〔境を捉える〕。葡萄の実を見る場合〔の如きである〕。ある時は〔根〕より大きい〔境を捉える〕。見開いただけの大きさの眼で大山を見る場合〔の如きである〕。蚊〔のように小さなもの〕や雲〔のように大きなもの〕などの〔発する〕声を聞く時、耳が音響を〔捉えるのもそれと〕同様である。しかし意は物としての形をもたないから、その大きさの限界が定められない。〔したがって根と境との大きさの関係を論ずることはできない〕。

(21、附論(六)　根の極微)

次に、これら眼などの諸根の極微の聚合構成の状態はいかようであるか。(一)眼根の極微はまず、瞳の中にアジャージーの花[1]のように布置されている。しかし透明な皮膜をもって覆われていて、分散することはない。他の人々は〔言う〕――上下に重なり合って団子のような形に布置される、と。水晶のように透明であるから互いに他を覆障することはない[2]。(二)耳根の極微は耳の穴[3]の中に布置されている。(三)鼻根の極微は、鼻孔の内部にシャラーカ[4]のように〔布置されている〕。〔これら〕初めの三根は華鬘のように布置されている。(四)舌根の極微は半月のように〔布置されている〕。舌の中央には、毛端の量ほどであるが、舌根の極微がゆきわたっていない箇処があ

る、と伝説する。(五)身根の極微は身体〔の形状〕のように布置されている。(六)女根の極微は鼓の胴の如くであり、(七)男根の極微は親指の如くである。

これ〔ら〕の中で、眼根の極微は、時にはすべて同分であり、時には〔すべて〕彼同分であり、時には或るものは同分或るものは彼同分である。舌根の極微に至るまでも〔それと〕同様である。ただ身根の極微はすべてが〔一時に〕同分となることはない。たとえ極熱の地獄の中で〔焔に身を〕包まれている者でも、その身根の極微の中の無数が彼同分であって〔炎熱を触感していない〕。もしすべて〔の身根の極微〕が〔一時に身〕識を起こすようなことがあれば、その時は〔相続の〕依りどころ〔としてのこの身体〕は(p. 34)こなごなに壊れてしまうことであろう、と伝説する。しかし一つの根の極微、或いは〔一つの〕境の極微が識を生ぜしめることはない。五識身は〔多数〕積集した〔極微〕を依りどころとし所縁とするものだからである。それゆえにこそ、極微は「見えないもの」なのである。〔一一の極微は〕見られるものでないからである。

(1) 新訳「香菱花」、旧訳「時羅華」、チベット訳 go shod kyi me tog. 辞書は Cuminum Cyminum, Ficus Oppositifolia などの名を挙げる。

(2) チベット訳はここまでを「他の人々」の説と見ている。

(3) 原文は「bhūrja (樺、あるいは樺の樹皮、が本来の語義) の中に布置されている」とあり、チベット訳はそれを「耳の 'brug の中に布置されている」と訳している。'brug は「雷」を意味する語でやや理解し難い。今は仮に bhūrja を「耳の穴」と訳した。称友疏の説明では「耳の内の bhūrja に似たもの」が bhūrja であるという。新訳には「居耳穴内、旋環而住、如巻樺皮」とあり、旧訳には「於耳中住如浮休闍皮」とある。巻樺皮＝浮休闍皮＝bhūrja と考えられ

るから、両漢訳では bhūrja は耳の内部の何かを指すのでなくて耳根の極微の布置されている形状を喩えた言葉となっている。この方がむしろ解し易いが、そう解するためには原文が karaṇābhyantarāvasthitā bhūrjavat とでもなければならない。

(4) śalāka は小さな棒状の物（釘、針、ピン、ゲームに使う象牙の小棒、小枝など）を意味する語である。ここで何を指しているのか明らかでない。新訳では「雙爪甲」とある。

(22、附論(七)　識の依りどころの問題、根だけを識の依りどころと呼ぶ理由)

〔先に〕説かれたあの六識界、すなわち眼識乃至意識、の中で、五〔識〕の境は現在であり、最後〔の識〕（意識）の〔境〕は〔過去・現在・未来の〕三時に通ずるのと同様に、〔識の〕依りどころ〔たる根〕も亦〔三時に通ずるか〕。そうではない。ではどうであるか。曰く、

後〔の識〕の依りどころは過去である。（一・四四c）

意識界の依りどころは直前に滅した意である〔から、ただ過去である〕。

五〔識〕の〔依りどころ〕はまた、それらと同時に生ずるもの（現在）である。（一・四四d）

過去なる〔依りどころ〕もあるからまたという語がある。その中で、眼識の〔依りどころ〕は眼であって〔眼識と〕同時に生ずるものであり、乃至、身識の〔依りどころ〕は身であって〔身識と同時に生ずるものであるから、いずれも現在である〕。それに加えて、過去なる意もこれらの依りどころであるから、これら五識身は皆二つづつの根を依りどころとするのである。まさにそのゆえに〔次のように〕説かれている――ある〔法〕が眼識の依

りどころとしてあるならば、そ〔の法〕はか〔の識〕の等無間縁としてもあるか、というに四句がある。第一句は眼〔根〕である。第二〔句〕は直前に〔過去へ〕去った心所なる法界である。第三〔句〕は直前に〔過去へ去った〕意である。第四句は右に述べたものを除いた諸法である。身識に至るまで〔の四識〕についても同様であるが〔その第一句としてそれぞれ〕自根を説くべきである。〔しかし〕意識については順前句がある。〔すなわち、意識の〕依りどころとしてあるならばその限りそれは〔常に〕等無間縁としてもあるが、等無間縁としてあるもので依りどころとしてあるのでないものもあるであろう。直前に〔過去へ〕去った心所なる法界である、と。

それでは、識の生起する時は〔根・境の〕両者に依存するのに、眼〔根〕などだけが依りどころと呼ばれて、色〔境〕などは〔そう呼ばれ〕ないのは何ゆえか。

それの変異によって〔識が〕変異するから、〔識の〕依りどころは眼などである。（一・四五ａｂ）

〔眼など〕の界である、と〔言葉が〕続くのである。眼などが変異することによってその識（眼識など）に変異が起こる。〔根が〕養われ〔て力を増し、或いは〕害せられ〔て力を減ず〕るのに応じて、〔識のはたらきは〕鋭敏〔となり、或いは〕遅鈍となるからである。しかし色などの変異することによってそ〔の識〕に変異が起こることは無い。ゆえに〔識は色などの境よりも〕これ〔ら眼などの根〕に一層強く依存しているから、これらだけが依りどころであって色などは〔そうで〕ない。

（23、附論(八)　根の名をもって識を呼ぶ理由）

それでは、それら〔の識〕によって識られるのは色などであるのに、しかも何ゆえに〔それらは〕眼識乃至意識と呼ばれて、色識乃至法識とは〔呼ばれ〕ないのか。これら〔諸識〕の依りどころはかの眼〔根〕などである、という

そのことによって、〔及び、根は〕共通でないことによって、識はそれら〔眼など〕の名で呼ばれる。

（一・四五ｃｄ）

〔根は〕どのように共通でないのか。眼〔根〕は〔その眼識〕以外の識の依りどころとなることはできない。しかし色は意識の所縁ともなり、別な眼識の所縁ともなる。身に至るまでも同様に知るべきである。ゆえに依りどころであることによって、及び〔他と〕共通でないことによって、識はそれら〔眼など〕の名によって呼ばれるのであって、色など〔の名〕によって〔呼ばれるのでは〕ない。〔撥で太鼓を打つことによって発生する音なのに撥の音といわず〕太鼓の音〔といい、麦を土に播くことによって発生する芽なのに土の芽といわず〕麦の芽という如くである。

（24、附論(九)　根と境と識と身との地）

(p. 35) また、或る身体の上に〔相続の依りどころを〕置いている者が眼によって色を見る時、それら身体と眼と色と〔眼〕識とは〔皆〕地を一にしているか、或いは地を異にしてもいるか。曰く、〔四つの〕すべてに〔それぞれ〕差別がある。(一)欲界に生まれた者が(イ)自〔地〕に属する眼で自〔地〕に属する色を見る時は、〔身体も

眼も色も識も〕すべてが自地（欲界地）に属する。(ロ)同じその者が初静慮の眼で自〔地〕の色を見る時は、身体と色とは自地（欲界地）に属し、識と眼とはその地（初静慮地）に属する。(ハ)第二静慮の眼をもって自〔地〕（欲界）の色を見る時は、身体と色とは自地（欲界）に属し、眼はその地（第二静慮地）に属し、識は初静慮地に属する。初静慮地に属する〔色〕を見る時は、識と色とはその地（初静慮地）に属し、身体は欲〔界〕に属し、眼は第二静慮地に属する。第二静慮地に属する〔色〕を見る時は、眼と色とはその地（第二静慮地）に属し、身体は欲〔界〕に属し識は初静慮地に属する。(ニ)第三・第四静慮に属する眼によってそ〔れら〕の地や〔それより〕下の地に属する色を見る場合も、同様に〔理に〕合するように〔考察〕すべきである。

(ニ)初静慮〔地〕に生まれた者が(イ)自〔地〕の眼によって自〔地〕の色を見る時は、〔身体も眼も色も識も〕すべてが自地（初静慮地）に属する。下〔地に属する色〕を見る時は三（身体・眼・識）は自地（初静慮地）に属し〔色は欲界に属する〕。(ロ)第二静慮〔地〕の眼によって自〔地〕（初静慮地）の色を見る時は三は自地（初静慮地）に属し、眼はその地（第二静慮地）に属する。欲〔界〕に属する〔色〕を見る時は、身体と識とは自地（初静慮地）に属し、色は下〔地〕（欲界地）に属し、眼はその地（第二静慮地）に属する。第二静慮地に属する〔色〕を見る時は、眼と色とはその地（第二静慮地）に属し、残りは自地（初静慮地）に属する。(ハ)第三静慮などの眼によって見る時も、同様に〔理に〕合するように理解されるはずである。

(三)第二静慮〔地〕などに生まれた者が自〔地〕や他〔の地〕の眼によって自〔地〕や他の地の色を見る場合も

〔理に〕合するように〔考察〕すべきである。

しかし、左のことが〔それら諸法の属する地についての〕定則である。

眼は身体より下でない。（一・四六a）

身体と眼と色とは五地に属する。〔すなわち〕欲〔界〕繋乃至第四静慮地に属するものである。眼識は二地に属する。欲〔界〕繋と初静慮地に属するものとである。その中で、身体が或る地に属する時、その眼は〔同じ〕その地に属するか或いは〔それより〕上地に属する。眼であって〔身体より〕下地に属するものは無い。眼が或る地に属する時、〔その〕境は〔同じ〕その地に属する〔色〕か〔それより〕下地に属する色かであって、

眼より上〔地に属する〕色は無い。（一・四六b）

いかなる時にも、下地に属する眼が上地に属する色を見ることはできないからである。

そして〔眼〕識も、（一・四六c）

色と同じく、眼より上〔地に属し〕ない。

(p. 36) しかしそれにとって色は〔すべてにおいてあり〕、身体にとって両つはすべてにおいてある。（一・四六cd）

それにとってとは直前に説かれた眼識にとってである。〔眼識にとって、その〕境である色はすべてにおいてある。すなわち、〔それ(眼識)より〕上にもあり〔それより〕下にもあり〔或いはそれ〕自身の地においてもある。

身体にとって色と識と〔の両つ〕はすべてにおいてある。すなわち〔右に〕色について説いたのと同様に、〔上にも下にも自地にもと〕広く説くべきである。

そのように耳も、（一・四七a）

〔説かるべきである。すなわち〕

耳は身体より下でない。耳より上〔地に属する〕声は無い。そして〔耳〕識も〔無い〕。しかしそれにとって声は〔すべてにおいてあり〕、身体にとって両つはすべてにおいてある、

と広く、〔理に〕合するように〔説かる〕べきである。

しかし三〔界〕のすべてはただ自地に属する。（一・四七ab）

鼻・舌・身界にとっては身体も境も識もただ自地に属する。そういって通則を明らかにしたから、次に殊別するために例外を設ける。

〔ただし〕身識は下〔地〕と自地とである。（一・四七cd）

身体と身界と触とは常にただ自地に属するが、身識は、或る人々の場合は、自地に属する。欲界〔に生まれた者〕と初静慮〔地〕に生まれた者との〔身識〕の如きである。〔また〕或る人々の場合は、下地に属する。第二静慮地などに生まれた者の〔身識〕の如きである。

意は不定である。（一・四七d）

意は、或る時は身体・意識・法と地を等しくする。或る時は〔それらより〕上〔地或いは〕下地に属する。等至

にある〔時〕と、〔その地に〕生まれる時とには、五地(欲界と四静慮地)に属する身体に対してすべての地(三界九地)に属する意など(意・法・意識)が、〔それぞれの場合に〕応じてしかるべく〔同地或いは異地の関係をもって〕生ずると、〔第八〕章「等至の解説」の中で詳説されるであろう。しかし、今は、論の文章が繁多に過ぎて重荷になることを避けるために、これ以上説くことはしない。〔その〕有用性は少く労は多いからである。〔以上で〕因みにする附随の議論は了った。

(1) 原文が rūpāni triṇyapi とあるのは悪い。rūpāṇyapi とする(マニュスクリプトにはそうあったと校訂者は脚註する)か、或いは triṇyapi とするかでなくてはならぬ。後者ならばここに訳したように理解されて両漢訳に合致し、前者なら「色も亦その地に属する」というように理解されてチベット訳に合致する。どちらにしても眼・色・識が初静慮地に属すると説くことでは同じ意味に帰着する。

(25、何界が何識によって識られるか)

今や、次のことが考察される。十八界の中の何〔界〕が六識の中の何〔識〕によって知られるか。曰く、

外の五は一によって識られる。(一・四八a)

色・声・香・味・触〔の五〕界は、それぞれその順序に、眼・耳・鼻・舌・身〔の五〕識によって受容されるが、〔すべて〕意識によって識られる。こうして、これら〔五識の〕一一は二識によって識らるべきものである。〔したがって、本偈に明示されてはいないが〕残りの十三界は、五識身の境ではないから、意識一つだけによって識らるべきものである、と説き示されたことになる。

(26、常・無常)

(p. 37) これら十八界の中、どれだけが常であるか。どれだけが無常であるか。いかなる界もすべてが常であるものはない。しかし、

無為なる法は常である。(一・四八b)

これによって、法界の一部分は常であり、残りは無常である。

(27、根・非根)

どれだけが根でどれだけが根でないか。

根は法の半ばと内なる十二とである、と教えられている。(一・四八cd)

経中に二十二根が説かれている。眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根・女根・男根・命根・楽根・苦根・喜根・憂根・捨根・信根・勤根・念根・定根・慧根・未知当知根・已知根・具知根である。〔しかるに〕アビダルマ論師らは六処の〔順序〕立てを無視して、命根の直後に意根を誦する。〔意根は〕所縁を有するから〔同様に所縁を有する楽根・苦根などと一続きに置くため〕である。こ〔の本偈〕の中で、法の半ばとは命根などの十一根と〔最後の〕三根の一部[1]とである。〔これらは〕法界の一部分であるからである。内なる十二〔界〕の中、眼などの五〔界〕は〔根としても〕その名を〔そのまま、眼根などと〕呼ばれている。七心界は意根である。女・男根

が身界の一部であるとはのちに説かれるであろう。(2)

〔以上の如くであるから、本偈には明示されていないけれども、〕残余の五界と法界の一部分とは根でない、ということは成立している。

アビダルマ・コーシャ釈論（Abhidharmakośabhāṣya）の中、「〔十八〕界の解説」と名づける第一章畢る。(3)

（1）三無漏根は意根と喜・楽・捨とおよび信などの五根との九根を自性とするが、その中の意根だけは法界に含まれないから、それを除いて「三根の一部」という。そこで、新訳は、のちの「七心界は意根である」という句のあとに「後の一部は意界と意識界とに含まれる」という意味の句を置いている。

（2）二四二頁参照。

（3）原文はこのあとに「諸法は因より生ず、云云」の法身偈と書写発願者の名前を附記する。

第二章　〔二十二〕根の解説

一　二十二根

(1)*(補6)根の意味

(p. 38)〔前章の終りに、二十二〕根が説かれた。いったい、根とは何の意味であるか。〔語根〕ind は最もすぐれて力あること〔の意味〕である。(1) そ〔の語根〕について、「力がある (indati) から根 (indriya) である」〔と解釈される〕。このゆえに、力すぐれていることが根〔の語〕の意味である。では、それら〔諸根〕の中で、何〔根〕が何において力すぐれているのか。

五〔根〕は四事において力すぐれている。(二・一ab)

まず、眼〔根〕と耳〔根〕とは、それぞれ、〔次の〕四事において力すぐれている。(一)身体の美しさにおいて〔力すぐれている〕。盲と聾とは身体が醜いからである。(二)身体をよく導くことにおいて〔力すぐれている〕。見て、聞いて、嶮難な場所を避けるからである。(三)眼〔識〕や耳識が〔その〕相応〔法〕と共に生起することにおいて〔力すぐれている〕。(四)色を見ることや声を聞くことについての特有な因であることにおいて〔それぞれ力すぐれている〕。

鼻・舌・身〔根〕は㈠前〔の眼・耳根の場合〕と同様に、身体の美しさにおいて〔力すぐれている〕。㈡身体をよく導くことにおいて〔力すぐれている〕。これら〔三根〕によって段食を受用するからである。㈢鼻識などの〔その〕相応〔法〕と共に生起することにおいて〔力すぐれている〕。そして㈣香を嗅ぐことや味を味わうことや触を感触することについての〔それぞれ〕特有な因であることにおいても〔力すぐれている〕、と。

四〔根〕は二において〔力すぐれている〕、と伝説する。（二・一bc）

女・男・命・意の〔四〕根は二事においてそれぞれ力すぐれている。まず、女・男根は有情の区別と〔その〕相異とにおいて〔力すぐれている〕。その中、有情の区別とは、女である、男である、と〔いう区別である〕。有情の相異とは乳房などの形や声音や振舞いの違いである。他の人々は、〔本偈に二においてとあるのは〕雑染と清浄とにおいて〔という意味である〕、という。というのは、それら〔女・男根〕を具さない者、〔或いはそれらの〕不完全な者、すなわち性的不能者・性器の無い者・両つの性器を有する者らには、不律儀と無間〔業〕と断善根とはないし、また、律儀と〔四〕果を得ることと離貪することも〔ない〕からである。

命根は〔有情の相続を〕衆同分に結合することにおいて、および〔衆同分を〕続けて保持することにおいて〔力すぐれている〕。意根は〔有情の相続を〕新たな生存に結合することにおいておよび〔世間或いは法を〕思いのままに従わすことにおいて〔力すぐれている〕。その中、新たな生存に結合することにおいてとは、〔経中に〕説かれている如くである――「その時ガンダルヴァには愛（愛慕）を伴う〔心〕か恚（憎悪）を伴う〔心〕か二心の中のどれか一つが現われる」、と。思いのままに従わすことにおいてとは、〔経中に〕説かれている如くである

――「心によってこの世間は導かれる」云々、と。

次に、楽などの五根（楽・苦・喜・憂・捨）なる、および信などの八根（信・勤・念・定・慧・未知当知・已知・具知）なる、その

五と八とは雑染と清浄との二つにおいて、（二・一cd）

それぞれ、力すぐれている。〔すなわち、〕楽などの五〔根〕は雑染において〔力すぐれている〕。貪などはそれ〔ら五根〕において随増するものだからである。信など〔の八根〕は（p. 38）清浄において〔力すぐれている〕。〔およそ法は〕それら〔八根〕において浄められるからである。他の人々は〔言う〕、――楽など〔の五根〕は清浄においても〔力すぐれている〕、と。そのゆえは、「楽を得た人の心は静まる」とも「信は苦をその因とする」とも「喜などは六つの捨離に依る」とも〔経中に説かれている(6)からである〕、と毘婆沙師らは〔言う〕。

ところでまた他の人々は曰く――眼・耳によってよく身体を導くのではない。〔眼・耳によって道に嶮難があるのを〕知って、嶮難を避けるのであるから、これら〔二根〕は知るということにおいて力すぐれている。知ることと別に色を見ること或いは声を聞くことがあるのではない、と。その二つ（見ることと聞くこと）についての特有な因であることにおいて、〔眼・耳根は〕それぞれ力すぐれているということは理に合するかも知れぬが(7)、そのことのゆえに、これら〔眼などの五根〕に〔先に述べた〕ように根としての性質があるのではない。ではどうであるか。

自境を了得することにおいて力すぐれているから、また、すべての〔境を了得することにおいて力すぐれ

ているから、〕六根がある。（二一・二ａｂ）

眼などの五〔根〕はそれぞれ自らの境を了得することにおいて力すぐれている。また、意〔根〕はすべての境を了得することにおいて力すぐれている。ゆえにこれら六はそれぞれ根である。それでは境も亦、この〔了得されるという〕点においては、力すぐれているではないか。〔否、境は〕力すぐれてはいない。なぜなら、力すぐれているとは卓越して力あることである。眼は色を了得することにおいて卓越して力がある。すべての色[8]を了得することにおいて〔眼は〕共通の因であるからであり、また、〔色の〕了得の如何はそれ（眼）の明・闇などに左右されるのだからである。〔しかし〕色はこ〔の二点〕において相反しているから、〔了得されることにおいて卓越しておらず、したがってその点において力すぐれているとはいえ〕ない。同様にして、意が法を〔了得すること〕に至るまで、〔理に〕合する〔如くに考察す〕べきである。

女たることや男たることにおいて力すぐれているから、女・男根が、身〔根〕とは〔別に、立てられる〕。（二一・二ｃｄ）

身根とは別に女・男の二根が立てられる。〔といっても何か身根より〕他のものがあるわけではない。その身根の一部である隠れた場所が女〔根〕・男根の名を得るのみである。それぞれ、女たることと男たることとにおいて力すぐれているからである。その中、女としてのあり方は女の容姿であり、音声や身振りであり、好みである。これがすなわち女の女たることである。男としてのあり方は男の容姿であり、音声や身振りであり、好みである。これがすなわち男の男たることである。

衆〔同分〕が〔そこに〕とどまることと、雑染と、清浄と、において力すぐれているから、命と五受と信などとは根である、と考えられる。(二・三)

命根は衆同分が〔そこに〕とどまることにおいて力すぐれている。〔五〕受〔根〕は雑染において〔力すぐれている〕。そうであればこそ経に、「楽受において貪が随増し、苦〔受〕において瞋が、不苦不楽〔受〕において無明が〔随増する〕」、と説かれているのである。信などの五〔根〕は清浄において〔力すぐれている〕。そうであればこそ、これら(五根)によって諸煩悩は抑止せられ(9)、道は齎されるのである。以上によって、これら(命根と五受根と信などの五根と)はすべて、それぞれ、根であると認められる。

(p. 40)当知と名づけられる〔根〕と、已知と名づけられる〔根〕と、具知根と、も同様である。それぞれ後のものを得ることと、涅槃などと、において力すぐれているから。(二・四)

同様であるとは、「それぞれ、根である」と示すためである。この中で、〔未知〕当知根は已知根を得ることにおいて力すぐれている。已知根は具知根を得ることにおいて〔力すぐれている〕。具知根は般涅槃において〔力すぐれている〕。まだ心が解脱していない者に般涅槃は無いからである。などの語は別な〔説明の〕仕方を顕わすためである。別な〔説明の〕仕方とは何か。〔すなわち〕――〔未知〕当知根は見所断の煩悩の断について〔力すぐれている〕。已知根は修所断の煩悩の断について〔力すぐれている〕。具知根は現法楽住について〔力すぐれている〕。〔具知根は〕解脱による喜と楽とを感受するからである、と。

(1) 新訳に「最勝自在光顕名根」とある。「光顕」は冠導本傍註に「因檀底」とあり、両国訳の脚註にも indanti の訳

としているが、おそらく indanti〉√ind の訳ではなく、別な語根 √indh(to kindle, light) からの訳であろう。原文・チベット訳にはそれに相当する語は見えないが、旧訳が「最勝自在為義……復次光飾為義」と二つに分けて述べていることは、それが別々の語根による説明であることを暗示している。順正理論巻九（大正二九、三七七b）では「最勝自在是伊地義、昭灼明了是忍地義」とそれを明示している。伊地は疑いもなく idi であるが、忍地は何であろうか。音写に少し不審はあるが √indh 以外に無かろうと思われる。

(2) kavaḍikārāhāra が material food を意味することはいうまでもないが、その語義は「ひと口ひと口と喰う食物」ということか、「ひと口ほどの量に丸められた食物」ということかであろう。「段食」という訳語は前者の義を、「揣食」「摶食」という訳語は後者の義を示しているように見える。

(3) 原文の sādhāraṇa を Yaś p. 93, l. 14 によって saṃdhāraṇa と訂正して読む。

(4) この句は両漢訳のみに見える。しかし出典は既に知られているように根本説一切有部毘奈耶雑事巻一一に見られ、シャマタデーヴァは「入胎経」の名の下にそれを引いている (Śam 118-5-3)。

(5) 新訳のみが「如契経言」といい、旧訳は「如偈言」という。称友疏にも「偈の中に (gāthāyām, Yaś p. 95, l. 21)」という。S I, 7, 2 (i 39) や雑阿含経第一〇〇九経（別訳雑阿含経第一三六経）に当ることは疑いないがシャマタデーヴァはそれを「Vibhāga-Saṅgraha の第二摂偈の第一経」と呼んでいる (Śam 119-4-3)。

(6) この句は両漢訳とチベット訳のデリゲ版にのみ見える。称友疏には 'ityuktaṅ sūtre' の句があって、校訂者はこれを倶舎論の本文と見做している。原文にこの句が無いのは脱漏と見るべきであろう。ここに見える三つの引用の中、第一は、普通、中阿含第四二何義経に当てられているが、シャマタデーヴァは「六処経」および「Udāna-saṅgraha の第二摂偈の経」の名を挙げている (Śam 119-4-8 f. Cf. Mvy 1589)。第二は、普通、増一阿含巻二三の第三経に当てられ、フランス訳は S XII, 23 及び 31 を示す。シャマタデーヴァが「舎衛城における因縁」として挙げる経は S XII, 23 (S ii 31) に当る。第三は、普通、中阿含第一六三分別六処経に当てられるが、シャマタデーヴァは何も示していな

い。

(7) 新訳「不共事於眼等根不可立為別増上用」。旧訳「是故眼耳二根於不共因中不応更立増立」。原文もチベット訳も否定文になっていない。それをそのまま意味の通じるよう理解しようとすれば、ここに訳出したようになるが、おそらく否定詞を有する両漢訳の文の方が正しいであろう。安慧疏では、de'i phyir gzugs mthuń ba dań sgra thos pa dag la yań thun moń ma yin pa'i rgyu ñid la dbań byed par ses pa *ma yin pa* ñid do（このゆえに、色を見ると声を聞くとについての特有な因であることにおいて、力すぐれている、と知ることはけっしてない。）(Sthi 262-1-6) となっている。

(8) 原文 cakuṣuṣśćakṣūrūpo- を諸訳によって cakṣuṣo rūpo- と訂正して読む。

(9) 原文の viṣkabhyate は Yaś (p. 97, l. 13) では viṣkambhyate とある。しかしまさしくはこの動詞は vi-√ṣkambh でなくて vi-√ṣtambh であるかも知れない。

(2、二十二根の立て方)

力すぐれているゆえに根であるとするならば、無明なども〔根として〕数え挙げらるべきである。〔十二縁起の教説によれば〕無明なども行などにおいて力すぐれているからである。ゆえにこれらも亦根として数え挙げらるべきである。また発声器官なども、〔すなわち、唇・舌・口蓋・喉などの〕発声器官や手や脚や肛門や隠部も亦根として数え挙げらるべきである。語ることや〔物を手に〕取ることや進み行くことや排泄することや〔性的〕快楽において、力すぐれているからである。〔否、それらは〕全く数え挙げらるべきでない。なぜなら、この場合、〔次のことが〕認められているから。

心の依りどころと、それの相違と、維持と、雑染と、〔清浄を得るための〕準備と、清浄と、この限りが根である。（二・五）

その中で、心の依りどころとは六根である。この六処はまた有情〔を成立たせている〕要素の基本的なものである。そ〔の有情〕の女・男の相違は女〔根〕・男根による。〔有情の相続の〕維持は命根による。〔有情の〕雑染は〔五〕受〔根〕による。清浄〔を得るため〕の準備は〔信などの〕五〔根〕による。清浄は三〔無漏根〕による。ゆえに無明などを根であるとは認められない。

或いは流転の依りどころと生起と維持と受用とによって十四がある。同様に還滅の〔依りどころなどによって〕その他がある。（二・六）

或いはという語は〔上に述べたのとは〕異った考え〔であることを示す〕ためである。〔すなわち〕また他の人々は曰く――六根は流転の依りどころである。女・男根は〔六根の〕生起である。〔六根は〕これら〔二根〕から生起するからである。命根は〔六根の〕維持である。こ〔の命根〕によって〔六根を〕その状態に在らしめるからである。〔六根がその境を〕受用するのは〔五〕受〔根〕による。以上によってこれら十四根がある。同じその仕方によって、還滅について、その他〔の八根〕がある。〔すなわち、〕信など〔の五根〕は還滅の依りどころである。〔未知〕当知根は〔還滅の〕生ずる源である。已知根は〔還滅の状態の〕維持である。〔還滅の〕受用は具知根による。以上によって、この限り〔の二十二だけ〕が根である。同じく以上によって、これがそれら〔二十二根〕の順序である、と。

だが、発声器官は〔語を〕語ることにおいて根たる性質を有しない。〔人の語を語るのは後天的な〕学習の違いによって〔違いがあるもの〕だからである。手・足も〔根たる性質を有しない〕。〔手・足は物を手に〕取る動作・進み行く動作と別なものではないからである。けだし、同じそ〔の手・足〕が別様に別な場所に生起した時、〔物を手に〕取るとか進み行くとか言われるのである。また蛇などは手・足が無くても、〔物を〕取ることや進み行くことはあるのだから〔手・足は根ではない〕。肛門も亦排泄において根たるの性質を有しない。重い物は、空間にあって、いづこにおいても、〔自然に〕落下するからである。また風によってそれを〔体外へ〕排し出すからである。(p. 41) 隠部も亦〔性的〕快楽において根たるの性質を有しない。この楽は女・男根によって造られたものだからである。〔もしそれら手・足・肛門・隠部などが根であるならば〕喉・歯・眼瞼・〔指〕節[1]も亦嚥下・咀嚼・目の開閉・〔指の〕曲げ伸ばしの諸作用において根たるの性質を有するということになるであろう。或いはすべて〔作用の〕因となったものはそれ自らの作用において〔根たるの性質を有するということになるが、それは不合理である〕から、発声器官などにも根たるの性質があるということは〔道理に〕合わない。

(1) 原文はただ parvan (新訳「肢節」、旧訳「節解」) であるが、称友疏に従って anguli-parvan の意と理解する。

(3、五受根・三無漏根の説明)

これ〔ら二十二根〕の中、眼など〔の六根〕乃至男根については〔先に〕説明しおわった。命根については、〔それは心〕不相応〔行〕であるから、まさしく〔心〕不相応〔行を説く〕中で説明がなされるであろう。また、

信など〔の五根〕については、〔それは心所であるから〕心所〔を説く〕中で〔説明が〕なされるであろう。楽など〔の五受根〕について、および〔未知〕当知根などについては、〔ここで説明が〕なされなくてはならない。そこで次〔の説明〕がなされる。

身の受の悦ばしからぬものが苦根である。（二・七ａｂ）

悦ばしからぬとは害をなすということであり、〔すなわち〕苦の意味である。

楽〔根〕は悦ばしい〔受〕である。（二・七ｂｃ）

身の受の悦ばしいものが楽根である。悦ばしいとは益となるということであり〔すなわち〕楽の意味である。

しかし第三静慮においては心のそれが楽根である。（二・七ｃｄ）

しかし第三静慮においてはその同じ悦ばしい受であるが、〔身のではなくて〕心の〔受〕が楽根である。そこ（第三静慮地）においては身の受は無いのである。五識身が無いから。

他処においてはそれは喜である。（二・八ａ）

第三静慮より他の、欲界と初静慮と第二静慮とにおいては、その、心の悦ばしい受は、喜根である。しかし第三静慮においては、〔有情は〕喜悦より離貪しているから、そ〔の心の悦ばしい受〕はただ楽根であって、喜根ではない。喜悦とは喜のことだからである。

そして心の〔受〕の悦ばしからぬが憂〔根〕であり、中なるが捨〔根〕である。（二・八ｂｃｄ）

悦ばしいのでもなく悦ばしからぬのでもない、〔すなわち〕苦でもなく楽でもない、受が中なる〔受〕といわれ

る。それが捨根である。〔捨根は〕身の〔受〕であるか、心の〔受〕であるか、といえば両方である。(二一・八d)

それでは、なぜこ〔の捨根〕は〔身受と心受との両方を〕ひっくるめて一根とされたのであるか。(p. 42)〔共に〕分別を有しないから。(二一・八d)

心の楽と苦とは、多く、〔計度〕分別から生起するが、身の〔楽・苦〕は〔そうでは〕ない。〔もし身の楽・苦が計度分別から生起するのなら、分別を離れた阿羅漢には生起しないはずであるのに〕境の力によって阿羅漢にも〔それは〕生ずるからである。ゆえに、〔楽・苦の場合は〕これら〔身の受と心の受との〕二つに根として差別があるが、捨は、身の〔受〕であっても心の〔受〕であっても、〔共に〕分別によって〔生ずるの〕でなく、〔ただ〕自らの好むところに従って生ずるのであるから、〔身・心の別無く〕一根とされるのである。

また、身の楽が益となるのと心の楽が益となるのとでは、〔その益となる〕仕方があい異なる。同様に、身の苦が害をなすのと心の苦が害をなすのとでは、〔その害をなす〕仕方があい異なる。しかし捨にはこういう相違は無く、〔益ともならず害をもなさぬ〕中立的なあり方に関しては〔身・心の〕差別はないから[1]、〔身の受・心の受という〕区別はないのである。

九は見・修・無学道において三である。(二一・九a b)

意・楽・喜・捨〔根〕と信などの五〔根〕とのこれら九根は、三道においては、三〔無漏〕根と呼ばれる。〔すなわち、〕見道においては未知当知根と、修道においては已知根と、無学道においては具知根と〔呼ばれる〕。〔そ

れは〕何ゆえであるか。㈠見道においては、〔人は〕未了知の〔四諦〕を了知しようと力める。〔だから、その人の九根は、その場合、未知当知根と呼ばれる。〕㈡修道においては、先には未だ〔了知されていい〕なかった〔諦〕で〔今〕了知しなければならないというものは無いけれども、残りの随眠を断ずるために、〔人は、すでに了知された〕その〔諦〕を〔重ねて〕了知する。〔だから、その人の九根は、その場合、已知根と呼ばれる。〕また㈢無学道においては、〔これ(諦)はわたしによって〕すでに了知された(ājñāta)」と承知すること(avagama)が「知(ājñātāva)」であり、彼はそ〔の「知」〕を有するから具知(ājñātāvin)である。或いはまた、了知された(ājñāta)〔諦〕を〝護る〟ということ(avitum)[2]が彼の習性となっているから〔具知(ājñātāvin)である〕。「わが苦は知り尽された。再び知り尽される要は無い」、という尽〔智〕と無生智とを〔彼は〕得るからである。このように〔無漏の智を得るに〕至った人の〔九〕根が具知根である。

(1) 本偈の avikalpanāt という語を、先には「〔共に、計度〕分別によって〔生ずるの〕ではないから」の意に解したのである。今は「〔身・心の〕差別はないから」の意に解したのである。

(2) 新訳は「或習此知」とし、旧訳は「復次能護已知」としている。√avの意味を、真諦は「防護する」と解し、玄奘は「繰り返す」「積み重ねる」と解した。チベット訳も srun ba としており、後者の解と一致する。

二　二十二根の分類的考察

(1、有漏・無漏)

〔二十二根の〕自性を説明しおわったので〔次に、それらの〕分類〔的考察〕が説かれねばならない。〔すなわち、〕どれだけ〔の根〕が有漏であるか、どれだけ〔の根〕が無漏であるか、云々というようにである。その中で、まず、直前に説かれた〔未知〕当知根などの、これら

三〔根〕は無垢である。(二・九b)

無漏である、という意味である。垢は漏の同義語であるからである。

色に属すると、命と、二つの苦とは有漏である。(二・九cd)

色に属する七根と、命根と、苦・憂の二根とはひたすらに有漏である。色に属する七〔根〕とは眼・耳・鼻・舌・身・女・男根である。〔いずれも〕色蘊の中に含まれるからである。

九は二種である。(二・九d)

意・楽・喜・捨〔根〕および信などの五〔根〕というこれら九根は、有漏でもありまた無漏でもある。ある人々は、信など〔の五〕はただ無漏であると〔いう〕。世尊によって〔次の如く〕説かれているからである。「もしこれら五根をいかなる種類にもせよ一つも有しないような人があれば、わたしは彼を〔仏道の〕外にある、凡夫

の仲間に入っている〔人〕と説く」、と。〔否、〕こ〔の経文〕は〔教〕証とはならない。〔なぜならば、この経文は、信などの五根の〕無漏なるものに関して〔のみ〕説かれたのだ〔けれども、その他に有漏なる五根もある〕からである。すなわち、〔先ず〕そのように〔無漏なる五根に関して〕聖者たちの位置づけをして、〔それから〕「もしこれら〔無漏なる五根を一つも有しない〕人があれば」と言われたのである。或いはまた、凡夫は、(p. 43) 内なる〔凡夫〕すなわち断善根者でないものと外なる〔凡夫〕すなわち断善根者との二種であるが、〔今はその中の〕後者に関して「わたしは彼を〔仏道の〕外にある、凡夫の仲間に入っている〔人〕と説く」と言われたのである。〔従って、これら五根を有していても、内なる、断善根者でない、凡夫であるということはあり得る〕。また、経に説かれている――「有情は世間において生じ、世間において長じて、鋭敏な根をもつ者もあり、中くらいの根をもつ者もあり、遅鈍な根をもつ者もある」と。〔これは〕法輪がいまだ転ぜられない以前に〔説かれたのである〕。ゆえに信など〔の五根〕の有漏なるものはまさしくあるのである。さらにまた〔経に〕説かれている――「これら五根について、これはその起因であり〔これはその〕終滅であり〔これはその快い〕味わいであり〔これはその与える〕過難であり〔これはそれよりの〕出離である、と如実に了解しなかった間は、わたしはこの天を含む世間（輪廻の世界）より〔出ることはできなかった〕」云々と。しかし無漏の諸法にはこのような観察は〔あり得〕ない〔から、有漏なる五根はまさしくあるのである〕。

（2、異熟・非異熟、附論――留捨寿行の問題）

どれだけの根が異熟で、どれだけが異熟でないか。まず、ひたすらに

命根は異熟である。(二・一〇d)

それでは、もし阿羅漢である比丘が寿行を留め保つ時は、彼の命根は誰の異熟であるか。『〔八発智〕論』の中に説かれている――「いかにして寿行を留め保つか。阿羅漢である比丘が神通を有し、心の自在なるを得て、僧伽に或いは〔個〕人に鉢や衣や或いは何か彼か沙門の生活のための資具を布施し、それ(寿行を続け保つこと)を願って、辺際の第四静慮の三昧に入る。彼はそ〔の三昧から〕立ち出でて、〔再び〕心を生起せしめ、〔次の〕言葉を唱える――『わたしにとって〔物質生活を〕享受するという異熟〔果を受くべき業〕は、寿命という異熟〔果を受くべき業〕とならんことを、』と。〔その時〕彼にとって〔物質的生活を〕享受するという異熟〔果を受くべき業〕は寿命という異熟〔果を受くべき業〕となる、」と。また別に、異熟の残りが異熟されるのである、と〔主張しようとする〕意図をもつ人々は曰わく、――前生において造った業の異熟の残りを、か〔の比丘〕は、修習の力によって引き寄せて、〔果として〕受けるのである、と。

いかにして寿行を捨てるか。〔もし阿羅漢なる比丘が、上記と〕同様に、布施を施し、願って、辺際の第四静慮の三昧に入る。「わたしにとって寿命という異熟〔果を受くべき業〕は〔物質生活を〕享受するという異熟〔果を受くべき業〕とならんことを、」という時、彼にとってそのようなことが起こるのである。

しかし大徳ゴーシャカ(妙音)は曰わく――静慮の力によって、彼〔自ら〕の身体の中に色〔界〕繋の大種が寿を伸ばす方向に、或いは〔寿と〕逆らう方向に、現われる。それに応じて〔彼は〕寿行を留め保ち、或いは寿行

を捨てるのである、と。

しかし〔正しくは〕次の如くであるべきである。彼ら(瑜伽行者たる阿羅漢たち)にはまさしくこのような三昧力があるのであって、それによって〔彼らは〕、〔寿行を捨てる時は、〕先の業から生じた、〔命〕根の大種の住時の(相続されてその状態に留まっている時の)続起力を、除き去るのであり、〔寿行を留め保つ時は、〕先には無かった、三昧より生じた〔命根の大種の住時の〕続起力を、取得するのである。ゆえに、この命根は異熟でなく、その他は異熟である。

〔一つの〕問いから他の問いが生まれる。何のために〔阿羅漢たちは〕寿行を留め保つのであるか、と。他〔人〕を利するため、或いは〔仏の〕教えを〔世に永く〕留め保つためである。すなわち、彼らは自らの寿が尽きたことを知り、他の人々が〔上記の二つの〕点について能力の無いことを知るからである。それでは何のために〔寿行を〕捨てるか。(p. 44)〔自分が寿を保っていても〕他を利することが少いことを知り、〔自分の〕身体が病苦に逼られていることを〔知る〕からである。〔経中の頌に〕説く如くである——

〔人が〕梵行をよく行じ、この道をよく修する時は、寿の尽きるのを喜ぶこと恰も病の去る時の如し、と。

そこで、この寿行を留め保つことや捨てることは、何処で、誰の上に、〔あり得ることであるか〕、を知らねばならない。〔すなわち、〕三州の人〔界〕のみにおいて、男・女の、不時解脱の阿羅漢であって、辺際の静慮を得たものの上にのみ〔留捨寿行はあり得る〕。彼は三昧において自在であるし、諸煩悩によって〔その〕相続が支えられているのでない〔からである〕。

経に「世尊は命行を留め保ち、寿行を捨てられる、」と説かれているが、これら〔命行と寿行と〕にはいかなる区別があるか。ある人々は何も〔区別は〕無いと〔いう〕。次のように説かれているからである――「命根とは何か。三界における寿である、」と。他の人々は、先の業の果が寿行であって、現在の業の果が命行である、と〔いう〕。或いはまた、衆同分がそれによって〔相続の上に〕とどまっている所以のものが寿行であり、〔人が〕それによってある時間のあいだ生きる所以のものが命行である〔という〕。〔先に掲げた経の句の中で、命行、寿行という語が〕複数形であるのは、寿〔行〕や命行の多くの刹那を捨てる、或いは留め保つのだからである。一刹那の上には捨てるということも留め保つということも無い。しかし、ある人々は〔いう〕――〔この複数形は〕寿という一つのものが或る時間のあいだ〔持続して同じ状態に〕とどまっているのでない、ということを説明するためである、と。他の人々は〔いう〕――多くの行があってはじめて〔それが〕寿と呼ばれるのであって、寿という一つのものがあるのではない。もしそうでなければ〔経に「命行」「寿行」というように複数形の〕「行」の語を用いはしなかったであろう、と。

それでは何のために世尊は寿行を捨てられ、また留め保たれるのであるか。死において自在を得ていることを示すために〔世尊は寿行を〕捨てられたのであり、生において自在を得ていることを示すために三箇月だけ〔それを〕留め保たれたのである。〔それ〕以後〔そうされ〕なかったのは、教化さるべき人が無かったからである。[1] また、〔世尊は、入滅を決意されるより少し以前に、阿難に向って〕「このように四神足を修したことによって、わたしは一劫でも一劫の余でも〔この世にとどまっていようと〕欲すればとどまっていられるであろう」と示さ

れたが、そ〔の言葉〕を満たすためにも〔寿行を留め保たれた〕のである。毘婆沙師たち〔の言うに〕は、〔それは世尊がここにおいて〕蘊〔魔〕と死魔とを征服されたこと〔を顕わす〕ためである。〔先にすでに〕菩提〔樹〕の下において煩悩〔魔〕と天子魔とを征服しておられるからである。

〔以上で〕附論は了ったので、〔再び〕本題が始まる。

十二は二種である。（二・一〇ａｂ）

十二とは何か。

最後の八を除き、さらに憂を〔除いて〕である。（二・一〇ｂｃ）

〔二十二根から〕信などの最後の八〔根〕と憂とを除いて〔十三根となる中で〕、命根以多の十二は二種である。（p. 45）異熟であるものもあり異熟でないものもある。その中で、眼以下の七〔根〕（眼耳鼻舌身女男）は〔後天的に〕養われたもの（二〇六ページ参照）であれば異熟でなく、その他ならば異熟である。意・苦・楽・喜・捨根の善なると染汚なるとおよび〔無記の〕威儀路と工巧処と能変化となるもの（四一〇ページ参照）は、それぞれそれがあり得る限り、異熟でなく、その他〔の無記なるもの〕は異熟である。〔以上からして、本偈には明示してないけれども、〕命根と眼以下の十二〔根〕を除いた残り〔の九根〕は〔すべて〕異熟でないということが成立する。

もし憂根が異熟でないならば、「業とは三である。順喜受なる業・順憂受なる業・順捨受なる業である、」という経はいかに理解されるか。〔ここで順受というのは「果が受けられるべき」という意味ではなく、この経文は〕相応としての順受性に関して説かれたのである。〔すなわち、〕憂と相応する業が順憂受なる業であって

〔「その果が憂として受けらるべき業」の意味ではない〕。楽と相応する触を順楽受〔なる触〕という如くである。〔否、〕それならば〔順〕喜〔受〕・順捨受なる業も同じことになるであろう〔から、その説明は不合理である〕。では汝の欲するままに〔理解〕するがよい。相応の意味に〔解して〕も過失はなく、異熟の意味に〔解して〕も過失はない。〔憂は異熟でないと決めつけてしまう以上、他に〕理解の仕方がないから、それは〔先に述べた〕ように〔「相応としての順受性に関して説かれたのである」と〕理解されるのであろうが、〔いったい〕この場合憂は異熟でないということにいかなる道理があるのか。憂は特殊な分別によって生じ、〔それによって〕止息するが、異熟はそうでない〔から、憂は異熟でないのである〕。〔否、それならば〕喜も亦同様に異熟でないことになるであろう。では〔汝のいうように〕もし憂が異熟であろうならば、無間業を造った者の上に、その後に(2)、憂が生じたら、それ〔だけ〕でその業は異熟したことになるであろう〔が、そのようなことはあり得ないから、憂はやはり異熟でない〕。〔否、それならば〕喜も亦同様〔であろう。すなわち、〕もし喜が異熟であろうならば、功徳〔ある業〕を造った者の上に、その後に、喜が生じたら、それ〔だけ〕でかの業は異熟したことになるであろう〔が、事実はそのようなことは無い〕。それでは〔別な根拠を挙げて言おう〕――離貪した人々には憂はあり得ないから〔憂は異熟でない〕、〔なぜなら〕異熟は〔彼らの上にも〕そのように〔あり得ないの〕ではない〔から、と〕。〔それも不合理である。というのは〕彼らの上には〔憂は無くても〕喜はある〔であろうがそれは〕いかように無記であり異熟であるのか。〔それが〕あるようにあるであろうが〔ともかく、〕可能な場合、喜は異熟であることもあるけれども、憂は〔そうで〕ないのである。いかなる仕方においても〔離貪した人々の上に憂が〕起こ

ることはないからである。で、憂はこのように異熟でない、と毘婆沙師らは〔いう〕。

この場合、命根を第八とする〔諸根〕（眼耳鼻舌身女男命）は、善趣にある時は善の異熟であり、悪趣にある時は不善の〔異熟〕である。意根は両〔趣のいずれ〕にあっても〔善・不善〕両方の〔異熟〕である。楽・喜・捨根は〔地獄以外では常に〕善の〔異熟〕である。苦根は〔常に〕不善の〔異熟〕である。善趣においても、両つの性器を有する者は〔ただ〕そ〔の両根の〕場所だけを不善〔業〕によって得る。しかし根〔そのもの〕を〔得るのでは〕ない。〔善趣において、根は〕善〔業〕によって引得せられるのだからである。

〔以上で〕こ〔の議論〕は已った。

（1）新訳は「唯留三月不増滅者、越此更無所化事故、滅此利生不究竟故」という。傍点の箇処は他本のすべてに欠ける。称友疏・安慧疏にも見えないが、玄奘の伝えた伝承にはこれらの句があったのであろう。世尊の留寿行を三箇月と確定するには「不増」ばかりでなく不滅も言わねばならぬとして加えられたのであろうか。「受化弟子利益事」とあり、チベット訳に gdul bai don とあるところを見ると、vineya-kārya でなく vineyārtha という形も伝えられていたらしい。

（2）tan-nimittam をこう解し得るか疑問であるが、チベット訳や新訳の理解にしたがう。

（3、有異熟・無異熟）

今や次のことが説かれねばならない。どれだけの根が異熟を有し、どれだけが異熟を有しないか。直前に説かれたところの憂〔根〕という

それ一つはただ異熟を有するのみである。ただ(tū)という語は「唯(eva)」という字の意味であり、また、〔本偈の中で語の〕順序を破っている[1]、と知るべきである。こ〔の憂〕は無記でない。〔特殊な分別から生起せしめられるからである[2]。〕また無漏でない。〔それが相応する心は〕三昧に入っているのでないからである。ゆえに異熟を有しないことはない。

十は二種である。(二・一〇d)

〔ある時は〕異熟を有するし〔ある時は〕異熟を有しない。十とは何か。

(p. 46) 意と他の受と信などとである。(二・一一ab)

他の受という語によって憂以外の〔四〕受〔根〕が含まれる。信などとは信・勤・念・定・慧である。そ〔れら〕の中で、意と楽と喜と捨との、不善なると善の有漏なるとは、異熟を有する。無漏なると無記なるとは異熟を有しない。苦根は善なると不善なるとならば異熟を有し、無記ならば異熟を有しない。信などは有漏ならば異熟を有し、無漏ならば異熟を有しない。

〔右の如くであるから、本偈には明示してないけれども、右に挙げた〕以外の〔根、すなわち眼などの五と、女・男・命根と、三無漏根と、の十一〕は異熟を有しない、ということが成立する。

(1) tu が語の順序を破っていることについては、種々な説明が見られる。称友疏は tad ekaṁ savipākaṁ tu とあれば tu の位置は正常であるが、それではシラブルが一つ多くて韻律を乱すので、本文(tat tv ekaṁ savipākaṁ)のように

tat のあとに tu を置いたのである、という。新訳の説明は、憂が無記でなく無漏でないという「二義」のゆえに、tu の語はこのように通常でない位置に置かれたとするが、原文では「二義」はむしろ「ただ」有異熟であるということの理由として挙げられている。原文のままの方が理解しやすい。安慧疏では、ここで説かれようとするのは「この憂根一つはただ異熟を有する」ということであるのに、tu の位置を移して tad ekaṁ savipākaṁ tu とすると「この憂根一つだけが異熟を有する」という意味になってしまい、他の部分と矛盾することになる、と説明する(Sthi 271-3-3 f)。

(2)　この句は新訳に「強思起故」と見え、他本には欠けるが、在った方がよい。称友疏には vikalpa-viśeṣôtpādyatvāt と見えている (Yaś p. 108, l. 8)。

(4、善・不善・無記)

どれだけが善か、どれだけが不善か、どれだけが無記か。まず、ひたすらに八は善である。(二・一一b)

信などの五〔根〕と〔未知〕当知根などの三〔根〕とである。

憂〔根〕は二種である。(二・一一bc)

善と不善とである。

意と〔その〕他の受は三種である。(二・一一cd)

善と不善と無記とである。

〔その〕他は一種である。(二・一一d)

〔その〕他とは何か。命根を第八とする眼など〔の根〕である。これは無記のみである。

(5、欲界繋・色界繋・無色界繋・非繋)

これら諸根の中で、どの根がどの界に繋属せられるか。

無垢を除いて欲界繋である。(二一・一二a)

まず、ひたすら無漏である〔未知〕当知根などの三を除く他の諸根は、欲〔界〕繋であると知るべきである。それ〔らの三〕はみな非繋であるからである。

女・男根と二苦〔根〕とを除いて、色〔界〕繋である。(二一・一二bc)

また「無垢を除いて」と〔先の本偈(一二a)の句がここにも〕はたらく。二苦〔根〕とは苦と憂とである。そこ(色界)では〔性的〕交接の法から離貪しているから、また〔女・男根は身体を〕醜くするものであるから、色界においては女・男の二根は無い。この場合、いかにして彼ら(色界の有情)は男と呼ばれるのか。どこに〔そう〕呼ばれているか。経の中に「女が梵〔天〕となるであろうということには道理もなく可能性もない。(1)男が〔梵天となるであろう〕というその道理はある。」と〔説かれているではないか〕。〔男根とは〕別に、男としての相なるものを欲界における男子は有する〔が、それが色界においても見られるから右のように言われるのであって、色界に男根があるからではない〕。〔色界にはまた〕苦根は無い。〔相続の〕依りどころ〔としての身体〕が清浄で〔あって肉体的に苦を感受することはない〕からであり、また〔色界には〕不善が無い〔から従って苦果

も無い〕からである。〔色界にはまた〕憂根は無い。相続が奢摩他によって柔軟になっているからであり、また苦痛を与えるものが無いからである。

(p. 47) 無色〔界〕繋は二楽〔根〕と〔五〕色〔根〕とを除く。(二・一一cd)

女・男根と二苦〔根〕と〔三〕無垢〔根〕とを除くと〔いう前掲の本偈（一一a、一一bc）の句はここでも同様に〕はたらく。〔それらを除けば〕何が残るか。意・命・捨根と信などの五〔根〕とである。これらが無色〔界〕繋であり、その他は〔そうで〕ない。

(1) 原文はここに nêdam sthânam vidyate（その道理は無い）という一句を有するがチベット訳にも両漢訳にも無く、必要とも思われないので除いた。

(6、見所断・修所断・非所断)

どれだけの根が見所断か、どれだけが修所断か、どれだけが非所断か。

意と三受とは三種である。(二・一三a)

三受とは何か。楽・喜・捨〔根〕である。

憂は二の所断である。(二・一三b)

憂根は見と修との二によって断ぜらるべきものである。

九は修によって、(二・一三c)

断ぜらるべきものである、と〔直前の句がここに〕係る。眼をはじめとして命を第八とする〔諸根〕（眼耳鼻舌身女男命）および苦根はただ修所断である。

しかし五は非所断でもある。（二・一三cd）

信などの五〔根〕は修所断でもあり非所断でもある。〔あるものは〕有漏であり〔あるものは〕無漏であるからである。

三は〔何によって断ぜられるのでも〕ない。（一・一三d）

〔未知〕当知根などの三はけっして断ぜられることはない。無漏であるからである。〔無漏法は〕過失の無いものの〔であるから〕断ずるということにはふさわしくないからである。

〔以上で、二十二根の〕分類〔的考察〕を説きおわった。

三　二十二根の獲得と具有

（1、最初にどれだけの根が獲られるか）

今や〔根の〕獲得が説かれねばならない。どれだけの異熟根がどの界において最初に獲られるか。

諸欲の中では(欲界においては)[1]、〔生まれ出る〕はじめに、二異熟〔根〕が獲られる。（二・一四ab）

身根と命根とである。それらはしかし

化生者によっては〔獲られ〕ない。（二・一四b）

〔この句によって〕化生者は除かれたから、卵生・胎生・湿生の者によって〔獲られるのだ〕と知るべきである。何ゆえに意〔根〕と捨根とは〔獲られ〕ないのか。〔前生からこの生へ〕続生する時、それら二〔根〕は必らず染汚であるから〔無記なるべき異熟根としては数えられないの〕である。それでは化生者によってはどれだけ〔の異熟根〕が獲られるか。

かれらによっては、或いは、六が〔獲られる〕。（二・一四c）

もし〔その化生者が〕性器を欠く者である場合は、である。例えば成劫の過程において初めて生れ出る〔有情〕の如きである。六とは何か。眼・耳・鼻・舌・身・命〔の六〕根である。

（p. 48）或いは七が〔獲られる〕。（二・一四c）

もし〔女・男いずれか〕一つの性器を有する者である場合は、である。例えば天などの如きである。

或いは八が〔獲られる〕。（二・一四c）

もし両つの性器を有する者である場合は、である。両つの性器を有しながらしかも化生者であるような者があるか。諸悪趣には〔そのような者が〕ある。

以上の如きが、まず、欲界の場合である。では色界及び無色界の場合はどうであるかというに、曰く、

諸色の中では(色界においては)六〔根〕が〔獲られる〕。（二・一四d）

〔そこでは〕欲が立ちまさっているから欲界のことを諸欲と呼び、〔そこでは〕色が立ちまさっているから色界

のことを諸色と呼ぶのである。[2] 経にも説かれている――「比丘たち、諸色を越え過ぎて無色なる、かの静寂な解脱なるものも、〔なお無常であり、云云〕」、と。〔この経文に「諸色」というのは色界の意味である〕。〔さて〕その色界に〔生まれた〕最初には六異熟根が獲られる。〔先に述べた〕欲界において性器をもたぬ化生者らが〔獲る〕ところの〔六根と〕同じものである。

上〔界〕においては一〔根〕が〔獲られる〕。(二・一四d)

色界よりも無色界は上である。〔三昧によってその境地に至る場合の〕等至からいってもより上にあり、〔その界の有情として生まれ出る場合の〕生まれからいってもより勝れているからである。[3] そ〔の無色界〕では最初に異熟として獲られるのは命根一つだけで、その他〔の根〕が〔獲られることは〕ない。

〔以上で、根の最初の〕獲得を説きおわった。

(1) ただ「欲」(kāma)という語の複数形を用いて、「欲界」(kāmadhātu)を意味していることについては後述(二・一四dの下)する。

(2) 前述(二六三ページ)およびそれに対する註(1)を参照。

(3) いわゆる「定静慮」としても「生静慮」としても、無色は色よりまさっていることをいう。

(2、最後にどれだけの根を失うか)

今や〔根の〕棄捨が説かれねばならない。どの界においてまさに死のうとする時、どれだけの根を〔最後に〕

失うか。

まさに亡くなろうとする時、無色界においては命と意と捨とを失う。しかし色界においては八を〔失う〕。（二・一五abc）

色界においてまさに死のうとする時は〔最後に〕八〔根〕を失う。〔本偈にいう〕その三と眼などの五である。すべての化生者は生まれる時も死する時も〔その〕根を完全に具えているものだからである。

欲〔界〕においては十か九か八かを〔失う〕。（二・一五d）

欲界においてまさに死のうとする者は、両つの性器を有する者ならば十根を〔失う〕。〔上記の〕その八と女・男根とである。ただ一つの性器を有する者ならば九〔根〕を、性器を欠く者ならば八〔根〕を〔失う〕。これは頓死する場合の原則である。

しかし次第次第に死する時は四〔根〕を〔失う〕。（二・一六a）

しかし次第次第に死にゆく者は〔最後に〕四根を失う。[1] 身・命・意・捨根である。これら〔四根〕は別々に失われることが無いからである。以上はただ染汚の、或いは無記の、心をもって死する場合の原則であると知るべきである。善心において在る者が死する時は、

（p. 49）善〔心〕において〔死する者は〕すべてにおいてまた五を〔失う〕。（二・一六b）

善心において死する者は、〔欲・色・無色界の〕すべてにおいて、すでに説いたように諸根を失い、〔それに〕加えて信などの五〔根〕を〔失う〕。これら〔五根〕は善心において必らず存在する〔からである〕。かくの如く

であるから、無色〔界〕においては〔最後に〕八根を失う、色〔界〕においては十三〔根を失う〕、というように〔それぞれに〕亘って計算すべきである。

(1) 「次第次第に死する」というのは欲界のみにあることで、色・無色界にそれはないとする（Yas p. 112, l. 9）。

(3、四沙門果と二十二根との関係)

根の論[1]においては、すべての根の法が考察されるのである。そこで、どれだけの根によってどの沙門果が得られるのか。

両端の二果は九によって得られる。(二・一六c)

九根によって両端の二果が得られる。では両端とは何か。〔最初の〕預流果と〔最後の〕阿羅漢性とである。中の二は何か。一来果と不還果とである。その中で、預流果を得るのは、〔三無漏根の中から〕具知根を除いた信など〔の七根（信・勤・念・定・慧・未知当知根・已知根）〕と及び意・捨〔二〕根との九〔根〕によってである。〔未知〕当知根は無間道において〔あり〕、已知根は解脱道においてある、と知らるべきである。〔この両者は〕それぞれ、〔煩悩の〕拘束を離れること（離繋）〔すなわち択滅〕を得るための因であって、〔前者によって択滅が〕引き起こされ、〔後者によって煩悩の拘束を離れた状態が〕保たれるから、両者によってか〔の預流果〕が得られるのである。

次に、阿羅漢性は、〔未知〕当知根を除いた信など〔の七根（信・勤・念・定・慧・具知根・已知根）〕と意根と楽・

喜・捨〔の三根〕の中のどれか一つという九根によって得られる。

二〔を得るの〕は七か八か九かによる。(二一・一六d)

一来〔果〕と不還果とを得るのは、それぞれ、七・八・九根による。どのようにかといえば、まず、もし〔四沙門果を〕順次に〔得て行く〕者(次第証)が一来果を得る時は、彼は〔見道以前の〕世間道においては七根によって、すなわち信などの五〔根〕と捨〔根〕・意根によって、それを得る。また、出世間道(見・修道)においては八根によってそれを得る。已知根が〔その〕第八である。また、より多く離貪した者(倍離欲)、〔すなわち世間道において欲界の修惑の第六乃至第八品までを断じた者、〕は九〔根〕によってそれ(一来果)を得る。預流果を〔得る〕のと同じそ〔の九根〕によってである。もし〔四沙門果を〕順次に〔得て行く〕者(次第証)が不還果を得る時は、彼は世間道においては一来果を〔得る場合と〕同様に七根によってそれ(不還果)を得る。また出世間道においては同様に八根によってそれを〔得る〕。また、〔欲界の九品の修惑からすべて〕離貪した者(全離欲)は預流果を(2)〔得る場合と〕同様に九根によってそれ(不還果)を得る。〔したがって倍離欲が一来果を得る場合とも同様である。〕ただし〔一来果を得る場合と不還果を得る場合とでは〕次の差別がある。〔すなわち、前者の場合捨根であったものが後者の場合は〕楽・喜・捨〔三〕根の中のどれか一つである。〔見道に入って不還果を得る場合〕依りどころとする〔地〕は様々であるからである。〔四沙門果を〕順次に〔得て行く〕者であっても、鋭敏な根をもっているので(3)第九解脱道〔すなわち第九品の煩悩を断ずる解脱道〕において世間道によって〔根本〕静慮に入るという場合は、〔上述のように七根によってでなく〕八根によって不還果を得る。なぜならば、この

場合は第九解脱道における喜根が第八となる。しかし無間道においては常に捨根のみがある。そして〔その〕両〔道〕[4]によってそれ（不還果）を得るからである。また、出世間〔道〕によって〔根本静慮に〕入る〔という場合は〕九根によってそれ（不還果）を得る。〔すなわち、〕已知根が第九となる。

それでも、アビダルマの中には（p. 58）「どれだけの根によって阿羅漢性を得るか。曰わく、十一〔根〕による、」と説かれているのに、どうして九〔根〕によってそれを得るというのであるか。まさしく九根によってそれを得るのであるが、

しかし十一によって阿羅漢性を〔得る〕と言われる。〔ある〕一〔人〕にとっては〔そういうことも〕可能であるから。（二・一七ａｂ）

〔退法阿羅漢である〕一プドガラが〔鈍根であって〕いくたびも退失して、〔その間に、或る時は〕楽〔根によって、或る時は〕喜〔根によって、また或る時は〕捨〔根〕によって阿羅漢性を得るということは可能であるから、そのゆえに「十一によって」と説かれたのである。そうかといって、楽など〔の三根〕が一時に〔生起すること〕が可能であるのではない。

〔では〕どうして不還〔果〕についてもそういうことにならないのか。彼が〔一旦不還果から〕退失したならば〔再び〕楽根によって〔それを〕得ることはけっして無く、また先に〔世間道において九品の煩悩のすべてから〕離貪した者が〔後に不還果を得てしかもそこから〕退失するということは無く、〔また〕か〔の欲界〕よりの離貪は〔世間と出世間の〕二道によって得るものであるからである。

（1）「根の論」という語は、「この『倶舎論』第二章において現になされつつある根の論」とも「『発智論』の中の第六根蘊」とも解せられる。

（2）両漢訳のみが「一来果」としている。結局同じことであるが、あとの文章との続き具合からいえば漢訳のようになっている方がいい。

（3）「鋭敏な根をもつ者のみが第九解脱道において、願って、〔根本〕静慮に入ることを得る。」(Sthi 274-5-6)

（4）両漢訳は「両〔受根〕によって」と解する。今は称友疏 (Yaś p. 115, l. 34) に従う。

（4、ある根を具有するとき他のどれだけの根を同時に具有するか）

次のことが考察される。どの根を具有する者は必ずどれだけ〔の根〕を〔同時に〕具有するか。それについて、

捨か命か意かを具有する者は必ず〔それら〕三〔のすべて〕を具える。(二・一七cd)

人がこれら捨など〔の三根〕の中のどれか一つを具有するならば、彼は必ず三根を具有することとなる。同じそれら〔捨・命・意の三〕をである。なぜならば、〔人が〕これら〔三〕の中のどれか一つを欠いていたら、他の〔二〕を具有することはないからである。その他〔の根〕を〔具有するか否か〕は一定しない。〔或る時は〕具有するであろうし〔或る時は〕具有しないであろう。その中で、まず、眼・耳・鼻・舌〔の四〕根は無色〔界〕に生まれた者によっては具有されない。また、欲界において人が〔それらを〕未だ得ていない場合や、〔一度得たのにそれを〕失ってしまった場合、彼によっても〔具有されない〕。身根は無色界に生まれた人によっては具有されない。女根は色・無色界に生れた者によっては具有されない。欲界において人が〔それを〕未だ得ていな

い場合や、〔一度得たのにそれを〕失ってしまった場合、彼によっても〔具有されない〕。男根〔が具有されないこともについて、女根の場合と〕同様である。楽根は第四静慮〔地〕および無色〔界〕に生まれた凡夫によっては(1)具有されない。喜根は第三・第四静慮〔地〕や無色〔界〕に生まれた凡夫によっては〔具有されない〕。苦根は色・無色界に生まれた者によっては〔具有されない〕。憂〔根〕は欲〔界〕より離貪した者によっては〔具有されない〕。信など〔の五根〕は断善根の者によっては具有されない。〔未知〕当知根は凡夫および〔既に預流〕果〔を得た地位に〕在る者(見道の第十六心に在る者)によっては具有されない。已知根は凡夫および見〔道〕・無学道に在る者によっては〔具有されない〕。具知根は凡夫および有学の者によっては具有されない。

〔右において根の具有が〕否定された場合以外では、〔当然右のその〕所述〔で知られる〕如くに、〔諸根は〕具有せられると知るべきである。

楽や身を〔具有する者は〕四を〔具有する〕。(二一・一八a)

楽根を具有する者は必ず四根を〔具有する〕。捨〔根〕などのそれら三(捨・命・意)と楽根とを、である。身根を〔具有する〕者も四根を〔具有する〕。それら三〔根〕と身根とを、である。

(p. 51) 眼などを有する者は五を〔具有する〕。(二一・一八b)

眼根を〔具有する〕者は必ず五〔根〕を〔具有する〕。捨・命・意・身の〔四〕根とそ〔の眼根〕とを、である。耳〔根〕や鼻〔根〕や舌根を〔具有する者も〕同様に知るべきである。

喜を有する者も、(二一・一八c)

喜根を〔具有する〕者も亦必ず五〔根〕を〔具有する〕。捨・命・意・楽・喜〔根〕をである。第二静慮〔地〕に生まれた〔から喜を有する〕けれども、まだ第三静慮を得ていない〔から楽根は無いはずの〕者〔があるが彼〕は、いかなる楽根を具有するのか。第三静慮地に属する染汚の〔楽根〕を〔具有する〕。

しかし苦根を有する者は七を〔具有する〕。（二・一八c d）

苦根を〔具有する〕者は必ず七〔根〕を〔具有する〕。身・命・意〔の三根〕と〔憂を除く〕四受根とを、である。

女根などを有する者は八〔根〕を〔具有する〕。（二・一八d、一九a）

女根を具有する者は必ず八〔根〕を〔具有する〕。〔直前に挙げた〕それら七〔根〕と女根とを、である。などの語には男根や憂〔根〕や信など〔の五根〕が含まれる。それら〔の根の中のどれか一つ〕を有する者も、それぞれ、八〔根〕を具有する。〔すなわち、男根を具有する者は〕それら七根と第八に男根とを、である。憂根を〔具有する者の場合も〕同様である。しかし信など〔の五根のどれか一つ〕を有する者は、それら五〔根〕と捨・命・意根とを〔具有する〕。

しかし已知〔根或いは〕具知根をもつ者は十一を〔具有する〕。（二・一九a b）

知られたもの（ājñāta）に対して力すぐれている（indriya）のが具知根（ājñātendriya）である。[2] 已知根を具有する者は必ず十一〔根〕を〔具有する〕。楽と喜と捨と命と意と信など〔の五〕とおよび已知根を、である。具知根を〔具有する者〕も亦同様に〔十一根を具有する〕。同じそれら十とおよび具知根を、である。

〔未知〕当知根を具する者は十三をもつ。（二・一九cd）

いかなる十三をであるか。意・命・身〔三〕根と四受〔根〕と信など〔の五根〕とおよび〔未知〕当知根を、である。

（1）旧訳の「若凡夫人生第四定第二定処及無色界与楽根不相応」とあるのは誤まりである。第二静慮地に生まれた者が第三静慮地の染汚の楽根を具有することは以下にいうごとくである。なお原文は caturdhyāna- としているがもとより caturthadhyāna- の誤まり。

（2）具知根の原語はふつう ājñātāvindriya であるが、ここの本偈では韻律の関係から ājñātendriya としている。それを説明する句である。両漢訳には見えない。

（5、最少限あるいは最大限どれだけの根を具有するか）

また、最も少数〔の根〕を具有する者はどれだけの根を〔具有する〕か。

無善の者は、最少の場合、〔五〕受と意と身と命との八〔根〕を具有する。（二・二〇abc）

無善の者とは断善根の者である。彼は最少の場合八根を具有する。五受〔根〕と(p. 52)身・意・命〔三〕根とをである。〔本偈の中に〕受(vid)とあるのは受(vedanā)である。〔外界を〕納受するからである。或いは受(vid)とは感受すること(vedana)である。完成(sampad)とは完成すること(sampadana)である如くである。そして、無善の者が最少の場合八根を具有するのと、

同様に、無色〔界〕における愚者は〔八根を具有する〕。（二・二〇c）

愚者とは凡夫を〔そう〕呼ぶのである。いかなる八〔根〕を〔具有する〕のか。

捨と寿と意と〔諸〕善とを〔である〕。（二・二〇d）

〔すなわち〕捨〔根〕と命〔根〕と意〔根〕と信など〔の五根〕とをである。信など〔の五根〕はひたすらに善であるから〔ここの本偈の中の諸〕善という語によって〔それらを〕包含する。〔それでは未知〕当知根などをも包含することになってしまう〔ではないか〕。否、〔先の本偈の中の〕八〔根〕を〔という語〕（二・二〇ab）が〔ここに〕係るから、また愚者は〔という語〕（二・二〇ab）が〔ここに〕係るから、〔未知当知根は含まれ得ない〕。

また、最も多数〔の根〕を具有する者はどれだけ〔の根〕を〔具有する〕か。

多〔根〕を具有する者は無垢を除いた十九を〔具有する〕。（二・二一ab）

三無漏〔根〕を除いて〔十九を〕、である。ところで彼は

二器ある者である。（二・二一c）

〔すなわち〕二つの性器を有する者であって〔具えるべき〕根を完全に具えておれば十九〔根〕を具有する。それ以外にまた誰が〔最多の根を有するか〕。

聖者であって貪を有する者〔も〕、（二・二一c）

未だ離貪しない有学も最多の場合

一器と二無垢とを除いた、（二・二一cd）

十九根を具有する。一つの性器(女・男根のどれか一つ)と二無漏〔根〕とを除いて、である。〔二無漏根を除くとは〕具知根と、〔他の〕二〔無漏根〕の中のどれか一つと、を〔除くのである〕。

〔以上で、十八〕界の分類〔的考察〕に関連して〔論の中に〕登場して来た〔二十二〕根について、種々に分類〔的考察〕を説きおわった。

四　共に生起する法

(1、色法の場合)

今や次のことが考察される。これら有為の諸法はその相がそれぞれ別であるようにその生起もそれぞれ別であるか。或いは、必ず共に生起する〔法〕もあるか。〔必ず共に生起する法も〕ある、と〔説明しようとして〕、曰く、これらすべての法は色と心と心所と心不相応行と無為との五〔種〕である。その中で、無為は決して生起することが無い〔から、今の問題ではない〕。色に属する諸法については次の定則がある。

欲〔界〕において声無く根無き極微は八つのもの〔が共に生起する〕。(二・二二ab)

〔本偈に〕極微といわれるのは、極めて微細な色の聚まり〔すなわち極微の聚まり〕のことであ〔って、単一の極微のことではない〕[1]。それ(極微の聚まり)よりさらに小さいもの(単一の極微)は識別されることがないだろうからである。

そういう〔極微の聚まりとしての色〕が欲界に生起する場合は、声も無く根も無い時でも、八つのもの〔が共に生起するの〕であって、その中の一をも減ずることがない。八つのものとは何か。四(p.53)大種と色・香・味・触の〔四〕所造色とである。しかし、根を有して声を有しない時の極微〔の聚まり〕は九つのものが〔共に〕生起する。或いは十のものが〔共に生起する〕。その中で、まず

身根を有する時は、九つのもの〔が共に生起する〕。(二一・二二c)

そ〔の極微の聚まり〕の中に身根があるのが、すなわち身根を有するである。そこでは、九つのものが〔共に生起する〕。〔上記の〕それら八と身根とである。

もう一つの根を有する時は、十のものが〔共に生起する〕。(二一・二二d)

そ〔の極微の聚まり〕の中に〔身根以外に〕もう一つの根がある時、そこでは十のものが〔共に生起する〕。それら〔上記の〕九と、眼・耳・鼻・舌根の中のどれか一つと、である。さらに、これら諸極微〔の聚まり〕が声を伴って生起する時は、〔上記の三つの場合が〕順次にそれぞれ〔声を増すから、合わせて〕九、十或いは十一のものが〔共に〕生起する。〔あとの二つの場合は〕根を離れない声もあるからであって、〔すなわち〕有知覚的な〔存在を構成する四〕大種を〔発生〕因とする声〔の場合である〕。

これらの場合、〔四大〕種はあい離れずにあるのに、〔極微の〕聚まりの或るものはただ堅く、或るものはただ湿潤に、〔或るものは〕温かく、〔或るものは〕流動的に、生起するのはどうしてであるか。もし或る〔極微の聚まり〕の中で或る〔一大種〕が〔他の三大種に比して〕最も強い力をもって生ずる場合、そ〔の極微の聚ま

り〕の中ではそ〔の一大種〕のみが知覚される。恰も針と草とを束にして〔それに〕触れる〔時は、先ず針の刺す痛みだけが感知されて、草の感触は感知されない〕如く、或いは、恰も碾き割り麦〔の粉〕と塩の粉末とを〔同時に〕味わう〔とき、先ず鹹さだけが感知されて麦の味は感知されない〕如くである。

それではどうしてそれら〔諸極微〕の中に、〔その一大種だけでなく〕他〔の三大種〕も〔共に生起している〕、ということが解るのであるか。作用によって、すなわち包摂と保持と熟成と増長とによって、〔解る〕。また、〔そうなるべき〕縁を得る時は堅い〔鉄〕などにも〔溶けて〕流れることなどがあるから〔解るのである〕。他の人々はいう――水の中では冷たさがはなはだしいことによって〔却って〕温かさ〔のあること〕が解る、〔ということがあるが、それは水大ばかりでなく火大もそこに共に生起しているからである、〕と。しかし〔水と火とが〕あい雑わって〔存在して〕いなくても、(2)冷たさがはなはだしいということはあるであろう。〔声や受が何か他のものとあい雑わって存在していなくても〕はなはだ〔大きな〕声や〔はなはだ強度な〕受〔はある〕如くである。〔また〕他の人々は〔いう〕――これら〔水など〕の中にそれら〔火など〕の存在は種子（可能性）としてあるのであって、〔それ〕自体として〔現に〕あるのではない。経に「この木片の堆積の中にも種々の界（鉱石）が含まれている、」と説かれている〔が、それは木片の中に金・銀などがそれ自体として現にあることをではなくて、神通力によって木片が金・銀にかえられる可能性があることを、言っているのだ〕からである。

〔色が生起する時は少くとも八つのものが共に在るのだから〕風の中にもいろが現に存在する〔ことになる〕が、〔それは〕どうしてであるか。〔論理的に〕このことを推知することはできない。〔ただ〕信受さるべきも

のである。〔或いはまた、風が香をもつものと〕共にあれば(3)〔われわれは風の中に〕香を捉えるから、〔風の中にはいろが存在すると推知することができる〕、香はいろと離れられぬものだからである、〔と説明してもよい〕。

色界においては香・味が無い、と〔先に〕説かれている。それによって、そこ(色界)では、極微〔の聚まり〕は〔声の無い時〕六つの、七つの、八つのものが共に〔生起するものだ〕ということは、既に述べたのと同様であるから、さらに説くことはしない。

ところでここに、〔「八つのものが共に」などと言うその〕「もの」とは〔自相をもった法としての〕ものそのものを意味するのか、或いはまた処を意味するのか。それによってどんな〔問題があるのか、といえば〕、もし「もの」と〔いって数え挙げたの〕はものそのものを意味するとするならば、八つの「もの」、九つ・十の「もの」、というのは少な過ぎる。そこにはかたちという「もの」も必ずなくてはならない。それも亦極微の集積したものであるから。また、重さ・軽さの中のどれか一つ、及びなめらかさ・粗さの中のどれか一つ、〔という「もの」〕も〔なくてはならない〕。場合によっては冷たさ・饑さ・渇き〔という「もの」〕も〔なくてはならない〕。もしまた、「もの」と〔いって数え挙げたの〕は処を意味するとするならば、「八つのものが共に」というのは多過ぎる。〔四〕大種が触処である限りは、「四つのものが共に」というべきだからである。（答え――）この場合、或る「もの」は〔自相をもった法としての〕ものそのものを意味する。すなわち〔所造色の〕依りどころとなっている〔四大種〕である。或る「もの」は処を意味する。すなわち〔それら大種を〕依りどころとしている〔四所造色〕である。（反論――）そういう〔意味〕だとしても、大種としての「もの」はもっと多くある。

所造色は、それぞれ、四大種を依りどころとしているからである。（p. 54）（答え――）しかしその場合は、〔同じ〕種類の「もの」は〔一つと〕認めるのである。〔たとえば色処の依りどころとしての四大種からすれば、香・味・触処の依りどころとしての〕四大種は別であるが、それも同じ〔四大種としての〕種類以外のものではないから〔同一の「もの」と認めるのである〕。〔だから大種としての「もの」はやはり四つであって、それ以上ではない。〕

このように〔誤った〕分別をもって議論に労を費して[4]いったい何〔の役に立つ〕か。議論は〔しようと〕思えば〔いくらでも〕できる。〔肝腎なのは、その正しい〕意味を究明することである。

（1）これは本偈の中にある paramāṇu の語の説明である。新訳本偈ではそれを「極微」でなく「微聚」と訳し、長行にそれを説明して「色聚極細、立微聚名」という。チベット訳では本偈に「極微（phra rab rdul）」とあるのを長行では「最も微細な色が微聚（bsags pa'i rdul phra rab=saṃghātaparamāṇu）である」という。旧訳は原文とほぼ同義に解せられる。いずれにしても、説こうとする所は、本偈中にいう「極微」が極微の聚まりを意味するのであって、単一の極微を意味するのではない、ということである。

（2）両漢訳は「雖不相離」となっている。「離」の字は或いは「雑」の字の誤写かとも思うが、両訳共に（『順正理論』や『顕宗論』も同様）「離」となっているから、そう見るのは無理であろう。やはり「離」であったとすれば、そこでは vy-ati √bhid が vi √bhid(to divide, separate)の意に解されたのである。すなわち「水の中には冷暖共にあって、相離れぬのだけれども、ただ冷の作用が強くはたらくから、冷のみがあるように感ずるのである」という解釈である。これに対して原文（チベット訳も同様）の意味するところは、称友疏によれば、「水の冷性に強弱があるのは、水大に伴って火大も在って、その火大の強弱によってそうなるのだから、それが水中に四大種のすべてが存する証拠だ」とシュ

リーラータが言うのに対して、「冷性の強弱は火大と水大とがあい雑わっていなくてもあり得るではないか、」と世親が反駁するのである（Yaś p. 124 l. 28 f）。

（3）原写本には saṃpandatas とあり、それを原文の校訂者は saṃspandatas と訂正している。しかし称友疏に saṃsargatas とある（Yaś p. 125, l. 17）のが正しいであろう。

（4）原文 yatsa は諸訳によって yatna と訂正して読む。

（2、その他の法の場合）

〔以上で〕色に属する〔諸法〕が共に生起することについての定則を説きおわったから、〔次に〕その他〔の諸法〕についても説かなければならない。その中で、まず

心と心所とは必らず共に〔生起する〕。（二・二三a）

これらは互いに〔他を〕離れてはあり得ないからである。

すべて〔の有為法〕は有為相と、（二・二三b）

必ず共に〔生起する〕、と〔直前の本偈の中の句がここに〕はたらくのである。色であれ、心・心所或いは〔心〕不相応〔行〕であれ、いかなるものが生起するにもせよ、すべて有為の〔四〕相と共に生起する。

或いは得と〔共に生起する〕（二・二三c）

有情数〔の法〕のみは得と共に生起する。その他〔の法〕はそうでない、というように区別するために或いはという語がある。

五心所法

(1、心所法の分類)

〔上にしばしば〕「心所」といわれたが、その心所とは何か。

心所は五種である。大地などの別による。(二・二三cd)

心所は五種類である。大地・大善地・大煩悩地・大不善地・小煩悩地である。地というのは行く領域である。ある〔法〕の行く領域〔すなわち生起する範囲〕をそ〔の法〕の地と呼ぶのである。ここに大地〔法〕(大きな地をもつ法)とは、その地〔すなわち生起する範囲〕が大きい〔法〕ということであって、〔つまり〕あらゆる心の中にある(あらゆる心に伴って生起する)〔心所〕である。

(2、大地法)

では、あらゆる心においてある〔心所〕とは何か。

受と思と想と欲と触と慧と念と作意と勝解と三昧とはあらゆる心において〔ある〕。(二・二四)

これら十法はあらゆる心刹那においてあまねく存在する。その中、(一)受とは楽・苦・不苦不楽の三種の感受である。(二)思とは心が〔意図をもって〕作動することであって、〔すなわち〕意業である。[1] (三)想とは表象作用であり、

境のすがたを捉えることである。(四)欲とは〔心・心所がその所縁を捉える作用を〕なそうとする欲求をもつことである。(五)触とは根と境と識とがあい合することから生ずる〔それら三の〕接触である。(六)〔本偈の中で〕慧(mati)とあるのは〔通常の用語でいえば〕慧(prajñā)であって、〔すなわち〕法を弁別判断することである。(七)念とは所縁を忘失しないことである。(八)作意は〔所縁に〕心を向けることである。(2)(九)〔本偈の中で〕勝解(adhimokṣa)とあるのは〔通常の用語でいえば〕勝解(adhimukti)であって、〔すなわち心の所縁を、これはこうであると、確かに了解することである〕。(3)(十)三昧とは心が一点に集中した状態である。

〔もっとも〕心や心所の差別は微妙なものである。それは〔有情を構成する諸法の、時間的に継続する〕流れ(すなわち相続)の上においてでさえも、まず、分別し難いのであるから、まして〔一一の〕刹那において〔それを分別することは極めて難しい〕。(p. 55) 薬草の中には多くの味を有しているものもあるが、そこに含まれている種々の味を、〔舌〕根をもって捉えて、〔味わい〕分ける、ということは難しい。〔薬草のような〕色〔法〕でもそうである。まして非色の諸法を覚知力でをもって捉えようとするのは〔一層困難である〕。

(1)「すなわち意業である」の句は諸訳のいずれにもなく原文のみに見える。

(2) 旧訳に「此即世間説為留意」といっている。

(3) 原文が後半を欠くのは明らかに脱漏である。新訳の「能於境印可」は称友疏に tad-ālambanasya guṇato' vadhāraṇam. (Yaś p. 128, l. 2) とあるのにほぼ当ると見られる。ここにはそれらによって原文を補って訳出したが、「これはこうであると」という句は安慧疏に 'di ni 'di ltar yin no sham pa ste (Sthi 280-5-2) とあるのによった。称友疏には続いて adhimukti とは ruci であるという第二の解釈が挙げられているが、それはチベット訳に mos pa ni 'dod

pa'o とあるのと一致する。なお、さらに別な解釈が称友疏に一つ、安慧疏に二つ見え、この語の理解が、説一切有部アビダルマの中で統一されていなかったことを、明らかに示している。安慧疏に見える最後の解釈は『順正理論』に見える第二釈「此能令心於境無礙自在而転、如勝戒(adhisila)等」(大正二九、三八四b)に相当する。

(3、大善地法)

それらには善なる大地があるから、それが即ち大善地〔法〕であって、善心の中にはいつも存在するところの〔心所〕である。では、それはいかなる〔法〕か、と〔いえば〕、

善〔心〕には、信と不放逸と軽安と捨と慚と愧と二つの根と不害と精進とが、いつもある。(二・二五)

善心においては、これら十法が常にある。その中で、㈠信とは心の清浄である。〔四〕諦と、〔三〕宝と、業〔とその〕果〔の間の因果関係〕と、に対する確信である、と他の人々は〔いう〕。㈡不放逸とは善法の修習である。しかし、〔善法そのものが修習に他ならないではないか。〕それら(善法)より他にいかなる修習があるか。それら(善法)に専念することがすなわち〔修習である〕。〔不放逸とは〕心を守ることである、と他の部派に属する人々は〔その〕経中に誦している。㈢軽安とは〔事をなすに当っての〕心の軽快さである。(1)

(問い――)しかし経には身の軽安も説かれているではないか。〔「身の」とあるからには、心所ではないではないか。〕(答え――)いかにも、〔そう〕説かれていないわけではない。が、それは身受〔といっても、やはり心所であるの〕と同様に知るべきである。(問い――)〔心受が意識と相応するのに対し身受は前五識と相

応するのと同様に、心の軽安が意識と相応するのに対し身の軽安は前五識と相応するのだというならば、身の軽安は有漏であるから、また、三昧に入った状態（samāhita, 等引）でないから、〕どうしてそれが〔七〕菩提分の中の〔一として〕適合するであろうか。だから、こ〔の経〕の中の「身の軽安」とは〔心所ではなく、触処に含まれるのであって〕すなわち〔事をなすに当っての〕身の軽快さである。（反問――）どうしてそれが菩提分と呼ばれるのか。（それに対する答え――）菩提分の方向に合致するからである。その身の軽安が菩提分である心の軽安を引き出すのである。さらにどこか別な〔経〕にそのように〔説かれて〕いると見られるものがあるか、といえば、ある、と〔答えて〕曰く、例えば、「喜と喜によって在る諸法とが喜菩提分である、」と世尊によって説かれ、「瞋と瞋の特相とが瞋恚蓋である」、と説かれ、「正見・〔正〕思惟・〔正〕勤が慧蘊である、」と説かれている。(2) 思惟と勤とは慧を自性としないけれども、そ〔の慧〕に順応するからその名を得る。同様に身の軽安も菩提分に順応するから菩提分の名を得るのである、と。

(四)捨とは心の平静なこと、〔所縁に〕心を向けないことである。（問い――）同じ心の中に、〔一方では、所縁に〕心を向ける作意があり、〔一方では、所縁に〕心を向けない捨があるということが、いったいどうして理に叶うであろうか。（答え――）これら〔心所〕の差別は〔微妙であって〕知り難いと〔先に〕説いた（二八二ページ）ではないか。（反論――）知り難いのではあるが、それでも知られ〔得〕るというものはあるのである。しかし、〔作意と捨とは互いに〕矛盾しているのにしかも矛盾していない、ということのことは余りにも知り難くて〔到底理解できない〕。（答え――）ある〔所縁〕には心を向け、他の〔所縁〕には心を向けないということに

何の矛盾があるか。（反論――）それでは、もはやすべての〔心〕相応〔法〕（心所）が〔共に〕一つの所縁をもつことはないということになる。（答え――）他の同様な種類のもの（例えば尋と伺）も亦この場合にあてはめ〔て考え〕られるであろう。かれにとって理であるものはこれにとっても理である、と知るべきである。

(五)慚と(六)愧とはのちに（二・三二a、ab）説かれるであろう。〔本偈にいう〕二つの根とは二つの善根であって、〔すなわち〕(七)無貪と(八)無瞋とである。無癡も〔善根で〕あるが、これは慧を体（自性）とする。そして慧は大地〔法〕であるから、〔大善地法であるのは当然で、それをさらに改めて〕、これ（無癡）は大善地〔法〕であるとはいわれない。(九)不害とは〔他を〕害さないことである。(一〇)精進（勤）とは〔善い行いに対して〕心が果敢なことである。

(p. 56)〔以上で、〕大善地法を説きおわった。

(1) karmaṇyatā は新訳に「堪忍性」旧訳に「於事有能」チベット訳に las su ruṅ ba ñid（行為に対する適性）と訳されているが、そこには、事をなすに当って巧み（skilful）であること、軽快であって渋滞の無いこと（karmaṇyatā = lāghava, Yaś p. 128, l. 27）、その事に適応している（apt, ready for）こと、などの意味が含まれていると考えられる。フランス訳は habil, légèr, apt の三つの形容詞を並べてそれを示している。

(2) シャマタデーヴァ疏（Sam 125-4-7）が示すところは、『倶舎論稽古』以来の説と全く合致し、前の二つの句は、先に言及した経（身の軽安が説かれている経）と同じ経、すなわちパーリ文 S XLVI 52 や漢訳雑阿含経第七一三経に相当する経、の中に見え、最後の句は「比丘尼ダルマデインナー（Dharmadinnā = Dharmanandī, 法楽）経」、すなわち中阿含第二一〇経、の中に見える、とする。

（4、大煩悩地法）

大きな地が大地である。煩悩をその大地としている〔諸法〕が大煩悩地法であって、〔これらは〕染汚なる心においては常にある。それでは、それら染汚なる心において常にある〔法〕とは何か。

癡と放逸と懈怠と不信と惛沈と掉挙とは染汚〔なる心〕において常にある。（二・二六abc）

その中で、㈠癡とはすなわち無明であり無知であり蒙昧である。㈡放逸とは善法を修さないことであり、不放逸をその対治とする法である。㈢懈怠は〔善い行いに対して〕心が果敢でないことで、精進の対治である。㈣不信とは心の清浄でないことで、信の対治である。㈤「惛沈とは何か。身の重いこと、心の重いこと、身の軽快でないこと、心の軽快でないこと、身の惛沈、心の惛沈である。」とアビダルマの中に説かれている。〔惛沈は〕心所であるのに、どうして「身の〔惛沈〕」といわれるのであるか。〔やはり心所である受が〕「身受」〔といわれるの〕と同様である。これに対して㈥掉挙は心の静まりの無いことである。以上、これら六〔心所〕が大煩悩地〔法〕である。

（反問――）しかしアビダルマの中には十大煩悩地法が説かれているではないか。〔しかもそこでは惛沈は誦せられない。(1)〕〔その十とは〕不信と懈怠と失念と心乱と無明と不正知と非理作意と邪勝解と放逸とである。（答え――）〝神々の愛し子〟（天愛、愚か者の意）は、〔論書の本文からすればそのように十の大煩悩地法が〕数え挙げられているということだけを知って、〔それら十大煩悩地法を数え挙げることについてのアビダルマ論師たち

の〕意図を知らない。では、それの意図とは何であるか。〔十大煩悩地法は結局六大煩悩地法に帰するのである。なぜならば〕失念と〔心〕乱と不正知と非理作意と邪勝解とは大地〔法〕であるから、〔大煩悩地法であることは当然であるが、それをさらに改めて〕大煩悩地〔法〕であると規定することはない。無癡は慧を自性とするから、〔それをさらに改めて〕大善地〔法〕であると規定することは無いのと同様である。〔そこで、〕失念はすなわち染汚なる念であり、〔心〕乱はすなわち染汚なる三昧である、云云と〔それ〕以下も同様に〔説かるべきである〕。それゆえにこそ説かれる――大地〔法〕なるものは大煩悩地〔法〕でもあるか、といえば、四句がある。第一句は受と思と想と欲と触とである。第二〔句〕は不信と懈怠と無明と掉挙と放逸とである。第三〔句〕は〔右に〕説いたような失念などの五つの染汚なる〔心所〕である。第四〔句〕はそれらのあり方を除いて〔余他の法である〕、と。しかし、或る人々は心乱を邪まな(染汚なる)三昧以外のものと考えようとする。〔そこで〕彼らには〔また〕別に四句がある。

ところで、惛沈はすべての煩悩と相応するものであると認めながら、〔十〕大煩悩地〔法〕の中にそれを誦していないのは誰の過ちであるか。〔その問いに対してアビダルマ論師たちは〕次のように言った――〔惛沈は本来〕誦せらるべきではあるが、三昧に順応するから〔それに含められて、ここでは十大煩悩地法の一としては〕誦せられない、と。〔惛沈三昧に順応するとは〕惛沈を行ずる者はより疾く三昧を起こすであろうが、掉挙を行ずる者は〔そうでは〕ない、と伝説する〔によるのである〕。(問い――)それでは誰が惛沈を行じながらも掉挙を行じない者であるか。また誰が掉挙を行じながらも惛沈を行じない者であるか。〔そのような者は誰もない

筈である〕。この二〔心所〕はけっして倶行性を棄てることがないからである。（答え――）そのようであっても、もし或る〔人〕にとって或る〔心所〕が〔その他の心所を〕凌駕する力ある場合、そ〔の人〕はそ〔の心所〕を行ずる〔というのである〕と知るべきである。〔だから或る者は惛沈を行ずる、或る者は掉挙を行ずる、といわれるのである。〕

〔以上の如く〕であるから、ただ六つが大煩悩地〔法〕として成り立たしめられる。これらは染汚心においては常に存在し、他においては存しないからである。

（1）この句（na cātra styānam pañcyate）は原文に脱漏しているが、諸訳すべてに見出される。

（5、大不善地法）

（p. 57）しかし不善〔心〕においては無慚と無愧とがある。（二・二六cd）

しかし不善心においては無慚と無愧とが常にあるから、これら二法は大不善地〔法〕といわれる。この二〔法〕の相はのちに（二九四ページ）説くであろう。

（6、小煩悩地法、不定法）

忿と恨と諂と嫉と悩と覆と慳と誑と憍と害とは小煩悩地〔法〕である。（二・二七）

限られた煩悩をその地とするのがこれら小煩悩地〔法〕である。修所断であり、〔前五識ならざる〕意〔識〕

を地（依りどころ）として起こり、ただ無明だけと相応するからである。(1) しかしこれらの説明は、のちに諸随煩悩〔が説かれる〕時に、なされるであろう。

〔以上、〕これら五種類の心所が説かれた。その他〔の心所〕、すなわち尋・伺・悪作・睡眠などは〔その地が〕不定である。

(1) 原文 avidyāmātreṇa bhāvanāheyena manobhūmikenaiva ca samprayogāt は、「修所断なる意を地とする無明だけと相応するから」と、bhāvanāheya と manobhūmika とが avidyāmātra の形容詞になっているように読める。旧訳「唯与修道所滅依心地所起無明相応故」はまさしくそのような理解に立つ。チベット訳は「無明のみと〔相応し〕、修所断と〔相応し〕、意を地とするものと相応するゆえに」の意とも、「無明のみであり、修所断であり、意を地とするものと相応するゆえに」の意とも解せられる。しかし両訳共に正確でなく、その意味はここに訳出したように理解されねばならない（倶舎論随眠品、二一、六a、七a参照）。したがって新訳の理解が正しい。ただ原文そのままをこのように理解するのは無理な気がする。もしここの原文が bhāvanaheyatvād manobhūmikatvād avidyāmātrenaiva ca samprayagāt とでもあれば、意味が明瞭であった。*(補7)

(7、どれだけの心所が共に生起するか)

イ、欲界の場合

それについて、どの心において必ずどれだけの心所があるか、が説かれねばならない。まずともかく、欲〔界〕繋の心は五種である。善と、二種の不善すなわち不共〔の無明と相応するもの〕と他の煩悩と相応するものと

〔の二〕と、二種の無記すなわち有覆無記と無覆無記と〔の二〕と、である。その中で、まず、欲〔界〕繋の心である限り、必ず尋があり伺がある。ゆえに、そこでは

尋も伺もあるから、善なる欲〔界〕心においては二十二心所が、（二・二八abc）

必らずある。十大地〔法〕と十大善地〔法〕と尋と伺とである。

ある場合には悪作を増す。（二・二八d）

あらゆる善心に悪作があるのではないが、〔それが〕ある時はそれを加えて、二十三心所となる。この悪作というのは何か。〔本来は、過去に〕なされた悪い所作自体が悪作であるが、しかしここでは、その悪い所作を所縁として〔生ずる心所〕法、すなわち心の悔い〔を悪作という〕。例えば空を所縁とする解脱門を空といい、不浄を所縁とする無貪を不浄という如くである。世間〔一般〕に見られるところでも、住する処〔の名〕をもって〔その〕処に住する〔人を表わすの〕に適用することがある。〔村の人が皆来た、所の人が皆来た、という意味で〕「村が皆来た、所が皆来た」と〔いうような場合である〕。〔その場合の〕処と同じように、〔今は〕悪作〔の語〕が悔い〔を表わすのに適用されている〕。因の語を仮に果の意味に用いるのである。「これら六触処は昔の業であると知らねばならぬ」と言うようなものである。それでは、もしなされなかったことを所縁として〔「それをすればよかったのに」という悔いが起る〕としたら、〔それが〕どうして「悪作」（悪しくなされた）〔といわれる〕のか。なされなかったのに「なされた」という語が〔用いられることは〕ある。（p. 58）「私によってなされなかったことはよくなされたのでない（「私がそれをしなかったのはよくなかった」の意）」と〔いう如くである〕。

いかなる悪作が善であるか。善をしないで〔のちにそれを〕悔いるのと、不善をして〔のちにそれを〕悔いるのとである。その逆であったら不善なる悪作である。〔だから〕この両〔悪作〕は共に〔善・不善の〕二つを基として起こる。

しかし不共な不善〔心〕と見て相応する〔不善心〕とにおいては二十である。(二・二九a b)

不共な不善心には二十心所がある。十大地〔法〕と六大煩悩地〔法〕と二大不善地〔法〕と尋と伺とである。不共な心とはそ〔の心〕においてただ無明のみがあって他の貪などの煩悩は無いものをいうのである。見と相応する不善〔心〕においても、不共な〔心〕におけると同じそれら二十〔心所〕がある。見を増すから二十一とはならないのか。〔そうは〕ならない。なぜならば、大地〔法の一つ〕である慧の特殊な或るものが見といわれるのだからである。ここに「見と相応する」不善〔心〕とは、そこにおいて邪見或いは見取或いは戒禁取があるところ〔の心〕である。

四煩悩と忿などと悪作と〔相応する〕時は二十一〔がある〕。(二・二九c d)

また、四煩悩すなわち貪や瞋や慢や疑と相応する不善心があるところには二十一〔心所〕がある。その煩悩(四煩悩のどれか一つ)と〔直前に〕説かれた不共〔な不善心の場合〕の二十〔心所〕とである。〔先に〕説いたような忿などの随煩悩と相応する心にも亦、これら二十とその随煩悩〔の中の一つ〕と〔がある〕から二十一となる。悪作と〔相応する心〕にも二十一がある。その悪作そのものが二十一番目となる。要約すれば、不共の不善心と見と相応する〔不善心〕とには二十〔心所〕があり、他の煩悩や随煩悩と相応する〔不善心〕には二十一

〔心所〕がある。

有覆には十八がある。（二・三〇a）

有身〔見〕・辺執見と相応する心が欲界における有覆無記である。それには十八心所がある。十大地〔法〕と六大煩悩地〔法〕と尋と伺とである。見を増さないことは前に〔述べた〕とおりである。

他の無記〔心〕には十二がある、と考えられている。（二・三〇ab）

有覆より他の無記とは無覆無記である。それには十二心所があると認められている。十大地法と尋と伺とである。外国師らは悪作も亦無記であると認めている。彼らによれば、それ（悪作）と相応する心には十三〔心所〕がある。

睡眠はあらゆる〔心所〕と矛盾しないから、もし〔それが〕ある時は、それを加える。（二・三〇cd）

睡眠は上述の如きこれら諸心作用のすべてと矛盾しない。〔すなわち、共に生じ得る。〕善でも不善でも無記でもあるからである。ゆえに、もし或る〔心〕にそれ（睡眠）があるとすれば、その場合は〔上述の心所の数に〕それを加えると（p. 59）知らねばならない。二十二〔心所〕がある場合には二十三〔心所〕が、二十三がある場合には二十四が、というように以下も同様である。

〔以上で、〕欲界において諸心所が〔心と共に生ずる場合〕の定則を説きおわった。

ロ、色・無色界の場合

初静慮においては、それ〔ら〕の中の悪作・睡眼・不善は無い。(二・三一ab)

初静慮においては、上に述べた如きそれら〔欲界の心と共に生ずる諸心所〕の中の悪作と睡眠とはどこにも存在しない。そして、いかなる不善の〔心所〕も〔存在しない〕。〔不善の心所とはすなわち〕忿などから瞋と諂と誑とを除いたものと、無慚と無愧とである。その他のすべては〔欲界におけると〕まったく同様である。

初静慮において存在しない〔心作用〕はそのまま

中間静慮においても〔無く〕、〔それに加えて〕尋もまた、(二・三一c)

無い。残余〔の心所〕は〔前と〕まったく同様である。

それより上では伺も亦〔無い〕。(二・三一d)

中間静慮より上では、〔すなわち〕第二〔静慮〕などの〔三〕静慮と〔四〕無色〔定〕とにおいては、〔右に〕除かれた如き〔諸心所は無く〕その上に伺も無く、〔さらに、本偈の中の〕も亦という語によって諂と誑も〔除かれる〕。残余は〔前と〕まったく同様である。〔経に〕「梵〔天界〕に至るまで諂は〔ある〕」と誦せられている。〔大梵天は梵〕衆を統べるからである。(1)〔これによって初静慮地において諂などがあることが知られる。ただし〕上地においては〔そうでは〕ない。〔経(2)に説く所によれば〕彼(大梵天)は自らの衆(梵衆)の中にあって、アシュヴァジット比丘に問を問われた——梵天よ、いずこにおいてこれら四大種は残り無く滅するか、と。〔彼はそれを〕知らなかったので、衆の中で暴言を放った。——われは梵天であり、自在者であり、為す者であり、化作する者であり、生み出す者であり、生産する者であり、〔すべての〕ものの父たる者である、と。

どの地においてどの心の中にどれだけの限度で心所があるかをここに説きおわった。

(1) チベット訳のみは「衆を統べることが無いから」となっており、従って、以下に続けて、上地において諂などの無いことの理由として読んでいる。

(2) シャマタデーヴァの示すところによれば、この経は「戒蘊の第一摂偈の第二の経」であるという。

(8、類似した心所の殊別)

今は、論書の中に述べられている或る種の〔類似した〕心所の〔相互の〕差違を説くであろう。

無慚と無愧とにはいかなる差違があるか。

無慚とは重んじないことである。(二一・三三一a)

もろもろの徳および徳ある人に対して敬重の心をもたぬこと、尊崇しないこと、畏敬しないこと、随従しないことが無慚である。〔それは単なる敬の欠如ではなくて、むしろ〕敬にあい反する法である。

無愧とは罪において畏れを見ないことである。(二一・三三一a b)

罪とはすなわち善良な人々によって非難されるところのものである。それに対して畏れを見ることのないのが無愧である。この場合、畏れとは好ましからぬ果のことである。それによって〔無愧でない人は〕畏れを抱くからである。「畏れを見ることのない」というこのことをいかに言い表わしたらよいか。畏れなく見ることか、或いはまた畏れを見ないことか。〔いずれにせよ〕それによっていかなる〔過失がある〕か。もし畏れなく見るのな

ら〔それは〕慧であると知られるであろうし、もし畏れを見ないのなら〔それは〕無明であると知られるであろう〔から、共に無愧とは別の心所である〕。〔「畏れを見ることのない」というのは、畏れなく〕見る〔慧〕でもなく、〔畏れを〕見ない〔無明〕でもない。[1] それでは何か。それら二つ（慧と無明）の動因である随煩悩なるものが無愧である。

これに対して、他の人々は曰わく――自らを観察することによって〔自らの〕過失を恥じることのないのが無慚である。他を観察することによって〔自らの過失を恥じることのない〕のが無愧である、と。そうだとしても、(p. 88) 二つの観察がいかにして同時に成り立つであろうか。〔否、〕自らと他とを同時に観察するというのではけっしてない。そうではなくて、その無恥が或る時は自らを観察しつつある人の上にはたらくと、それがすなわち無慚であり、〔或る時は〕他を観察しつつある人の上にはたらくと、それがすなわち無愧である。

慚と愧も〔無慚・無愧と〕逆〔の意味〕であるとして、知るべきである。第一の解釈によれば、まず、〔もろもろの徳ある人に対して〕敬重の心をもつこと、尊崇すること、畏敬すること、随従することが慚であり、もろもろの罪に対して畏れを見ているのが愧である。第二の解釈によれば、自らを、〔及び〕他を、観察することによって、〔自らの過失を〕恥じるのが〔慚及び愧である〕。

愛と敬とにはいかなる差違があるか。

愛は信である。(二・三二c)

愛は染汚なると不染汚なるとの二種類である。その中で、染汚なる〔愛〕とは渇愛であって、例えば子や妻に対

する〔愛〕の如きである。不染汚なる〔愛〕とは信であって、師長や徳を具えた人々に対する〔愛〕である。信であって愛でないものもあろう。苦・集〔諦〕を所縁とする信である。愛であって信でないもの〔もあろう〕。染汚なる愛である。〔その〕両方であるもの〔もあろう〕。滅・道〔諦〕を所縁とする信である。どちらでもないもの〔もあろう〕。以上のあり方を除いた〔場合である〕。また、子や妻や同居〔している門〕人や侍者らに対しては愛はあるが敬はない。他〔人〕の師匠らに対しては敬はあるが愛はない。自らの師匠らに対しては〔愛と敬との〕両方がある。以上のあり方を除いた〔場合は〕両方とも無い。

他の人々は〔いう〕――信は徳に対する信頼[2]である。それが先にあって〔次にそれから生ずる〕愛情が愛である。ゆえにそれ(信)がすなわち愛ではない、と。

重んずること(敬)は慚である。(二一・三三c)

〔重んずることとは敬である。敬は慚にほかならない。慚が徳および徳ある人に対して敬重の念をもつことであることは先に説いた[3]。〕他の人々は〔いう〕――敬はすなわち尊崇することである。それが先にあって〔次にそれから生ずる〕自ら恥じる気持が慚である。ゆえに敬がすなわち慚ではない、と。

これらはまた欲・色〔界〕にある。(二一・三三d)

無色界には愛と敬とは無い。信も慚も大善地〔法〕であるから、そこ(無色界)においてもあるべきではないか。信に二種がある。法に対する〔信〕と人に対する〔信〕とである。尊崇すること〔すなわち慚〕も同様に〔二種が〕ある。ここに〔論じているのは〕人を所縁とする信と慚とであるから、そこ(無色界)には無いのである。こ

れら二つがここにおいて考えられている愛と敬とである。

尋と伺とにはいかなる差違があるか。

尋と伺とは粗放さと細密さである。（二・三三ab）

何の〔粗放さと細密さと〕であるか。心の、であると後に説くであろう。心の粗放さが尋であり、心の細密さが伺である。では、どうしてその二つが同一の心の上にあい共に生ずるのか。或る人々は曰わく――水面上に吐き出されたバターが、上からは太陽の光によって影響され〔下からは水によって影響され〕て、凝結するのでもなく溶融するのでもなくてあるのと同様に、心は尋・伺とあい伴って、（p. 61）過度に粗放でもなく、過度に細密でもなくてあるから、両方共にこ〔の心〕に対してその作用がある、と。

（反論――）もしそうならば、それでは、尋・伺は共に〔心の〕粗放さと細密さとの因〔であって、粗放さそれ自体、細密さそれ自体ではない〕であろう。恰も水と日光とはバターの凝結と溶融との〔因である〕けれども、それの自性ではない如くである。また、粗放さと細密さとは相対的なものであるから、〔九〕地と〔九〕品の別によって、〔より上地の或いはより上品の心所は細密であり、より下地の或いはより下品の心所は粗放である、ということになり、従って〕有頂〔地〕に至るまで〔いずこにも〕尋・伺はあるということになるであろう。また、〔ただ心の〕粗放さと細密さと〔だけ〕で〔尋・伺という、法としての〕種類の別（自性の別）〔を立てるの〕は理に合わない。

他の人々は、また、曰わく――尋・伺は言〔を起こらしめる〕行である。経には、「〔まず心に〕尋し（探究し）、

伺して（観察して）、〔人は〕言葉を語る。尋せず伺せずに〔言葉を語ることは〕ない。」[4]と説かれている。その中で、粗放な〔心のはたらき〕は尋、細密な〔心のはたらき〕は伺である。もし同一の心の中に粗放な〔心のはたらき〕と、〔それとは別な〕細密な〔心のはたらき〕とがあるとしても、そこに何の矛盾があるか、と。（反論――）もし受と想との如く〔法としての〕種類が別である（法としての自性が別である）ならば矛盾は無いであろう。一種類〔の法〕の中に下〔品なあり方（粗放さ）と〕上品なあり方（細密さ）とが同時にはあり得ない〔から、尋と伺とは、法としての〕種類が別で〔あるはずで〕ある。それならば、そ〔の種類の別〕が説かれねばならない。（答え――）それは〔微妙であって〕説き難いから、〔心の粗放さという〕下〔品なあり方〕と〔心の細密さという〕上〔品なあり方とによってそれを説明するのである。（反論――）そのような仕方では説明にならない。心の上における尋と伺とだけでなく、凡そ法の〕種類の上には〔皆〕、それぞれ、上下〔の別〕がある〔はずだ〕からである。〔だから〕また別な人々は、「尋・伺は一心の中にあるのでない、」というのである。では初静慮が〔尋・伺・喜・楽・捨の〕五支と相応しているのはいかにしてであるか、といえば、それ（初静慮）が〔五〕支と相応しているのは地として〔そうなの〕であって、〔その地における一一の〕刹那として〔そうであるのでは〕ない。

慢と憍とにはいかなる差別があるか。

慢は〔他に対する心の〕昂ぶりであるが、憍は自己の特性に染着する者の心の傲りである。（二・三三bcd）

慢とは〔己れは〕他より勝れていると〔考える〕或る種の妄想であって、それによって心が昂ぶるのであるが、

憍とはただ〔美貌だとか武勇だとかいう〕自己の特性に染着する者の心の傲りなるものである。他の人々は〔いう〕――酒から生まれる〔特殊な興奮喜悦が酔いである〕ように、貪より生まれる特殊な興奮喜悦が憍である、と。

(1) 原文 naiva hi darśanaṃ darśitā nāpyadarśanamadarśitā となっている。darśana と darśitā, adarśana と adarśitā と、この場合では同義語を、重ねているのは他のどのテキストにも見えないし、別段にそれが意味をもつとも思われない。諸訳に従って darśitā と adarśitā とを省略して訳した。

(2) saṃbhāvanā は辞書に示される意味としてはむしろ「尊敬」であるが、新訳は「忍許」、旧訳は「決期(!)」とや解し難い訳語を用いている。チベット訳語 yid ches pa は「信頼」の意で、Mvy 6985 ではそれは pratyayita の対訳語として用いられている。コンテクストから見て、今はチベット訳に従う。

(3) 新訳に「敬謂敬重、体即是慚、如前解慚、謂有敬等」とあり、旧訳は簡単に「如前説以重為差」とあり、チベット訳も新訳に合致する。ともかく、そのような句が無くてはならないところであり、原文が全く何も述べないのは脱漏である。

(4) この引用は古来雑阿含第五六八経(S iv 290)よりとするけれども、シャマタデーヴァは「法施比丘尼経」と「有欲経」とを挙げる。前者は中阿含第二一経に当るが、現存の経中にはここの引用箇処は見えず、却ってパーリの対応経典 M 44 の中にそれが見出される(M i 301)。後者は上記の雑阿含第五六八経(dod pa can=Kāmabhū=伽摩)に相当する。フランス訳脚註には両経共に示している。

(9、心・心所についての種々な名称)

〔以上で〕心および心所を種類に応じて説きおわったが、これらについて、さらに次の名称が説明される。

〔仏陀の〕教説の中ではこれら〔の名称〕をもって言い表わしがなされているからである。

心と意とそして意識とは同義である。（二・三四ab）

積み重ねる（cinoti）から心（citta）である。考える（manute）から意（manas）である。識る（vijānāti）から識（vijñāna）である。他の人々は〔いう〕――浄・不浄の界によって様々である（citra）から[1]（p. 62）心であり、その同じ〔心〕が〔直後に続いて生起する心の〕依りどころとなるとき意であり、〔直前にあった心をその〕依りどころとするとき識である、と。心・意・識が同義であるように、

心・心所と、依りどころをもつものと、所縁をもつものと、行相をもつものと、相応するものとは、（二・三四bcd）

同義である。それら心・心所は根に依るから「依りどころをもつ」といわれ、境を捉えるから「所縁をもつ」〔といわれ〕、その所縁に、種類に応じて、〔それぞれの〕仕方で作用するから「行相をもつ」〔といわれ〕、等しくあい合するから「相応する」〔といわれる〕。等しくあい合するとはどのようにか、といえば、曰く、

五種に、（二・三四d）

と。〔心・心所は〕五つの点で種類を等しくしていることによって、すなわち、依りどころを〔等しく〕、所縁を〔等しく〕、行相を〔等しく〕、時を〔等しく〕、〔法としての〕体を等しくしていることによって、〔等しくあい合する、すなわち、相応する〕。この「体を等しくする」[2]というのとはいかなることか。〔同一の刹那に〕心はただ一つしかないように、それぞれの心所もただ一つずつあるだけである、ということである。

〔以上で〕心・心所を広く分別して説明しおわった。

(1) 原文には cita とある。称友疏の引用文にも cita となっているが、校訂者の脚註によれば原写本は citra となっていたという。新訳の原本は citra であったらしいし、チベット訳・旧訳のそれは cita であったらしい。今は直前の解釈 cinotiti cittam と重複しない新訳の形をとる。

(2) 原文はただ iyaṁ samatā だけであるが諸訳いずれも原本が iyaṁ dravya-samatā とあったことを示している。もちろんそれが正しい。

六　心不相応行

(1、心不相応行とは何か)

〔心〕不相応行は得と非得と同分と無想と〔二〕定と命と諸相と名身などとである。(二・三五、三六a)

これらの諸行は心と相応せず、また色を自性としないから、心不相応といわれる。

(2、得・非　得)

その中で、まず、

得は獲得と具有とである。(二・三六b)

得は二種類であって、まだ得ていないものを〔新たに、或いは〕既に失ったものを〔再び〕、獲得することと、

既に獲得したものを具有することとである。〔したがって、本偈には明示されていないけれども、当然〕その逆が非得であるということが成立している。

いかなる〔法〕についてこれら得・非得があるか。

自らの相続の中に在る〔諸法〕について得・非得がある。（二・三六cd）

他の相続の中に在る〔法〕については〔得・非得は〕無い。いかなる〔有情〕も他〔の有情〕に属する〔諸法〕を〔自らが〕具有するということは無いからである。また〔有情の〕相続の中に存在しない〔諸法〕についても〔得・非得は〕無い。いかなる〔有情〕も非有情数〔の法〕を具有することは無いからである。それは、まず、有為〔の諸法〕における定則である。ところで、無為〔法〕の場合は

二滅について、（二・三六d）

得・非得がある。すべての有情は非択滅を具有する。そのゆえにこそ、アビダルマの中に説かれている――「誰が無漏の法を具有するか。曰く、すべての有情である、」と。〔有漏の世間道で欲界の修惑を一つも断じないで〕すべての〔煩悩の〕束縛を有したまま〔見道の〕初刹那に居る者を除いた(p. 63)他のすべての聖者らと、或る凡夫らと、は択滅を具有する。しかしいかなる者も虚空を具有することはない。ゆえにそれ（虚空）の得は無い。その得が無いものには非得もない、というのが〔説一切有部の〕宗義である。得と名づける或る別個な〔法の〕体（自性）がある、ということは、何によって〔言われる〕のか。曰わく、経によってである。経に説かれているからである[1]――「かれは、これら十無学法の生起によって、獲得によって、具有によって、聖者となり〔煩悩の〕五

つの支分を断じた者となる。」云云と。（反論――）だとすると、それによって、非有情数〔の法〕を具有することもあるということになってしまうし、他の相続に属する〔法を具有することもあるということになってしまう〕。なぜか。経に「比丘たち、転輪聖王は七宝を具有する、」云云と説かれているから。[2]（答え――）この場合、「具有する」という語は「支配している」ということを言い表わす。彼（転輪聖王）はこれらの宝を支配している、すなわち思いのままにし得る〔という意味である〕。（問い――）ここでは「支配している」〔という意味〕であり、他の箇処ではそうでなくて「〔或る〕別個なもの（別個な自性をもつ法）がある」〔という意味〕である、というのはどういうわけか。（逆に反問――）そうであったらいかなる非合理があるというのか。

（不合理の指摘――）次のような不合理がある。すなわち、㈠こ〔の得という法〕の自性は、色・声などのようには、或いは貪・瞋などのようには、示されていない。またその作用も、眼・耳などのようには、〔示されている〕ない。ゆえに〔得が〕実としての法（自性を有する法）であるということは不可能であるから、〔それを別個な法の体をもつものとして認めることは〕不合理である。㈡もし得は諸法の生起の因であるというならば、無為〔法〕には〔得が〕無いということになろう。㈢また、〔得らるべきものではあるが〕まだ得られていない法や、[3]〔その属する〕地を〔他に〕移すことによって及び離貪することによって既に捨棄されている〔法〕には、〔得が無いのに〕どうして生起があるのであろうか。㈣もし、〔得が法と〕共に生ずる〔場合だけ、その〕得は〔その法の生起のための〕因となる、というならば、〔有為の四相の一つである〕生〔相〕や〔その随相である〕生の生にはもはや何の作用があろうか。㈤すべての〔煩悩の〕束縛を有した〔ままの人〕には、実に煩悩の生起に

ついて、下・中・上〔品〕の別は立てられないことになろう。〔その生起の因である〕得に〔そのような〕別がないのであるから。(六)もしまた、何か〔他の〕ものによってその別が立てられるというならば、まさにそのものによってか〔の煩悩〕の生起がある〔といえばよい筈であって、得をその生起の因と考える要はない〕。このゆえに、得は〔汝の言うような〕生起の因ではない。

（答え――）誰もそのように「得は生起の因である」と言ってはいない。それではどうか〔といえば、得は諸法の〕差別立ての因である。すなわち、もし得が無いとすると、世俗の心を起こした聖者と、凡夫とについて、この人らは聖者である、この人らは凡夫である、という差別を立てることはできないであろう。（反論――）それ〔らの人〕の煩悩が已断か未断かによって区別されるから、それ（聖者と凡夫との差別立て）はあり得る。（答え――）しかし、この人らの煩悩は已断である、この人らの〔煩悩は〕未断である、というそ〔の区別〕はいかにしてあるのであろうか。得があって〔はじめて〕それが成り立つのである。〔すなわち、〕そ〔の煩悩の得〕を離れる〔ことによって煩悩は已断であり、それを〕離れないことによって〔煩悩は未断である、のである〕。

（論主自身の見解――）〔相続の〕依りどころ〔としての身体〕に別があるからそれ（差別立て）が成り立つのである。というのは、聖者らは見〔道〕・修道において能力があるから、〔それによって一旦断じた〕そ〔の見修二道〕所断の諸煩悩が再び芽を出す能力をもつことのないように、〔彼ら聖者の〕その身体は変ぜられるのである。ゆえに、〔その〕身体がもはや煩悩の種子とならないことは恰も火に焼かれた米粒のようである時に、「〔彼らの〕煩悩は已断である、」といわれる。或いは世間道によって〔煩悩の〕種子が害せられている時にも、

〔「彼らの煩悩は已断である」といわれる〕。〔その〕逆で〔ある時〕、〔「彼らの〕煩悩は未断である」〔といわれる〕。もし〔煩悩が〕未断であればそれは具有されているし、もし〔煩悩が〕已断であればそれは具有されていない、と仮立される。

善法にも二種がある。努力をもって修習して得るのではないものと努力をもって修習して得るものとである。〔前者は〕生れつき獲ているもの〔と呼ばれ、後者は〕修行によって〔獲べき〕ものと呼ばれる所のものである。その中で、㈠努力をもって修習して得るのではない〔善法〕は、〔相続の〕依りどころ〔としての身体〕の中にそれの種子の体となるものがあって、〔その種子の体が〕害されていない時は、そのゆえに〔その相続に〕「具有され〔ている〕」〔といわれ〕、害されている時は、そのゆえに〔その相続に〕「具有されていない」といわれるのである。〔後者の場合はすなわち〕断善根者である。ところでそれの(p. 98)害されるのは〔ただ〕邪見による、と知るべきである。〔害されるといっても〕善法の種子の体が相続の中で完全に消滅してしまうことはけっしてない。次に、㈡努力をもって修習して得る〔善法〕は、相続の中に生起している時、それを生起させるに自在な力をもち、〔それが〕害されていないなら、「〔その相続に〕具有されている」といわれる。

このゆえに、こ〔の相続〕の中で、〔ある法の〕種子がまだ抜かれず、害されていず、成長させられ、活動力をもっている時、〔その法を〕具有するということができるのであって、〔何かその法以外に〕別個なもの（別個な自性をもつ法）があるのではない。では、その種子というのは何か。果が生起することに対して、直接に、或いは次々と（次第を追って間接的に）、能力をもつ名色である。〔それは〕相続が特殊に変化することによる。その

変化というのは何か。相続が〔前とは〕異った状態になることである。ではその相続とは何か。因果の体である三世の諸行である。[4] しかし「貪を具有したものは四念処を修することができない」と説かれているが、その場合、貪への耽著あるいは〔貪の〕不捨が具有である。それ(貪)に対して耽著する者であり、〔それを〕捨離しない者である限り、それら(四念処)を修することができないからである。このように、この具有はいかなる点からいっても〔ただ法が具わっているか否かという在り方を示すのみの〕仮の法であって、実の法(自性をもつ法)ではない。この具有と相反するのが非具有〔すなわち非得〕である〔から、それも実の法ではない〕。しかし毘婆沙師らは〔その〕どちらも実〔の法〕である、という。何ゆえか。これがわれらの宗である〔から、というのである〕。[5] そしてそれこそが得である、と伝説する。

三世の〔法〕の〔得〕は三種である。(二・三七a)

過去の法には過去の得も未来〔の得〕も現在の〔得もある〕。同様に未来・現在の〔法〕にもそれぞれ三種〔の得〕がある。

善など〔の法〕には善などの〔得〕がある。(二・三七b)

善・不善・無記の〔法〕には、それぞれその順序に、善・不善・無記なる得がある。

そ〔の界〕繋なる〔諸法〕の〔得〕は自界〔繋〕である。(二・三七c)

ある法がある界に繋せられている時、そ〔の法〕の得は同じその界に属する。〔すなわち〕欲・色・無色界繋〔の法〕の〔得は〕、それぞれの順序に、欲・色・無色界繋である。

非繫〔の法〕の〔得は〕四種である。(二一・三七d)

無漏法には四種の得がある。略していえば三界の〔得〕と無漏の〔得〕とである。その中で、非択滅の〔得〕は三界繫であり、択滅の〔得〕は色・無色界繫および無漏である。道諦の〔得〕は無漏である。〔だから〕総じてこれは四種である。

有学の法の得は有学であり、無学〔の法〕の〔得〕は無学であり、非学非無学〔の法〕の〔得〕は差別がある。その〔の差別〕が〔次に〕説明される。

(p. 65) 非学非無学の〔得〕は三種である。(二一・三八a)

非学非無学法といわれるのは有漏法及び無為〔法〕である、と。それらの得は有学などの別によって三種である。有漏〔法〕の得はまず、非学非無学である。非択滅の〔得〕、および聖〔道〕でない〔道〕によって得られた択滅の〔得〕も〔非学非無学である〕。有学の道によって得られたそれ(択滅)の〔得〕は有学である。無学〔の道〕によって〔得られた択滅の得〕は無学である。

見・修所断〔の法〕の得は、それぞれその順序に、見・修所断である。しかし非所断〔の法〕の〔得〕は差別がある。その〔の差別〕が〔次に〕説明される。

非所断の〔得〕は二種である、と考えられている。(二一・三八b)

非所断〔の法〕とは無漏法である。その中で、非択滅の得は修所断である。聖〔道〕でない〔道〕によって得られた択滅の〔得も修所断である〕。聖道によって得られたそれ(択滅)の〔得〕は無漏であって、非所断である。

道諦の〔得〕も〔無漏であって、非所断である〕。

先に「三世の〔法〕の〔得〕は三種である、」と説かれた（二・三七a）、その総則について、次の例外がある。

無記の得は共に生ずる。（二・三八c）

無覆無記〔法〕の得はただ共に生ずるのであって、先に生ずるのでも、後時に生ずるのでもない。力が弱いからである。これによってこれら〔無覆無記法〕の過去なるものの〔得は〕過去のみであり、乃至、現在なるものの〔得は〕現在のみである。すべての無覆無記〔法〕の〔得が〕皆〔そう〕なのであるか。すべて〔の法〕の〔得がそうなの〕ではない。

〔二〕通智と変化〔心〕とを除いて、である。（二・三八d）

無記の二通智と変化心とを除いて、である。これらは力強いから、また特別な加行によって成し遂げられたものであるから、〔これらの諸法の〕得は前と後と同時とに〔生ずる〕。或る工巧処や威儀路の極めてしばしば繰り返されたものの〔得〕も〔前と後と同時とに生ずる〕と認められている。ただ共に生ずるのは無覆無記〔法〕の得のみであるか。曰く、

有覆〔無記〕の色の〔得〕も亦〔ただ共に生ずる〕。（二・三九a）

有覆無記の表色の得もただ共に生ずる。たとえ上〔品の煩悩〕によっても無表を生起せしめないから、力が弱いということが成立しているからである。

無記法にこのような得についての差別があるのと同様に、善・不善〔の法〕にも得についての何らかの差別が

あるのか、といえば、あると〔答えて〕、曰く、

欲界における色の〔得〕は先に生ずることはない。（二・三九b）

欲〔界〕繋の表・無表色には、いかなる仕方にしても、得が先に生ずることはない。〔得が〕共に生ずることと後に生ずることとはある。

非得にも得と同じように種類の別があるか、といえば、無いと〔答えて〕、曰く、それではどうかといえば、

(p. 66) 非得は不染汚無記である。（二・三九c）

すべての非得は無覆無記である。しかも、〔三〕世の別によって

過去と未来とにおいてそれは三種である。（二・三九d）

現在には現在の非得は無い。しかし過去・未来には三世の〔非得〕がある。

欲〔界〕繋など〔の法〕と無垢〔の法〕との〔非得〕も、（二・四〇a）

三種である、と〔前掲の本偈の中の句がここに〕はたらく。欲〔界〕繋〔の法〕の〔非得〕は欲・色・無色界繋である。同様に色・無色界繋〔の法〕の、及び無漏〔の法〕の、〔非得〕も亦〔欲・色・無色界繋の三種である〕。いかなる非得も無漏なるものはない。なぜならば次のように〔説かれる〕からである。

道の非得は凡夫性である、と認められている。（二・四〇bc）

「凡夫性とは何か。聖法を獲得しないことである、」と論書の本文は〔述べている〕。〔ここに〕「獲得しないこと」とは非得である。そして「凡夫性」は〔もとより〕無漏ではあり得ない。いかなる「聖法」を獲得しないの

であるか。(一)すべての〔聖法〕をである。〔論書の本文にはいかなる聖法とも別段〕差別立てて説いてないからである。「獲得しない」というのは、〔全くいかなる聖法の〕獲得を〔もすべて〕離れている、ということである。そうでなければ、仏陀でも、声聞や独覚の種姓に属する〔聖法〕を具有してはおられないから、聖者でないことになろう。それでは〔「聖法を全く獲得しない」というように論書の本文の中で〕「全く」の語を誦さなければならない。〔否、〕誦さなくてもよい。ただ一語であっても能く意味を決定するからである。例えば「水を食する」〔といえば「水のみを食する」という意味になり〕「風を食する」〔といえば「風のみを食する」という意味になる〕如くである。(二)他の人々は「苦法智忍及びそれと共に生ずる〔諸聖法〕を獲得しないのである、」と〔いう〕。〔この説に対して、道類智の時には〕それら(苦法智忍などの諸法)を捨するから(6)〔その時に聖者は〕聖者でないことになってしまう、〔と難ずべきで〕はない。〔先の苦法智忍の時、〕それら〔の聖法〕の非獲得は既に完全に除去されているからである。それでは、これら〔の聖法〕は〔声聞・独覚・仏の〕三種姓に通ずるから、〔その中の〕どれを獲得しないことが〔凡夫性であるの〕か。すべての〔聖法〕を〔獲得しないことが、〕である。そうだとすれば、〔先の場合と〕同じ難がある。〔それに対しては〕やはり〔先の場合と〕同じ通釈がある。それでは〔別の説を出して論じた〕労は無益である。

経部の人々の〔説く〕如きが最良である。経部の人々の〔説〕とはいかなるものか。その聖法がまだ生じないところの〔有情の〕相続が凡夫性である〔というのである〕。

さて、この非得はいかにして捨せられるか。もし或る法について非得がある時は、そ〔の非得〕は

そ〔の法〕を得ると、地を移るとによって捨せられる。（二・四〇c d）

まず、聖法の非得が凡夫性であるが、そ〔の聖法〕を得ることによって、及び地を移ることによって、そ〔の非得〕は捨せられる。それと同様に、他〔の諸法〕の非得が〔捨せられること〕も、〔それぞれ〕しかるべく〔考察すべきである〕。〔非得を〕捨するというのは、その非得の非得が生起して、〔その非得の〕得が断じられることである。それでは、非得にも得と非得とがあるのか。両者のいずれにも両者があると〔いうから〕、曰わく――そのようであれば、〔得に得があり、その得にさらにそれの得があるということになって〕得についてきりが無いことになってしまうであろう、と。〔否、〕きりが無いことにはならない。〔得とそれの得とは〕相互に〔他を〕具有するからである。〔だから、法それ〕自体をあわせて(p. 87)第三の法〔まで〕が生起する〔のみ〕である。〔すなわち〕その法とそれの得と得の得とである。その中で、〔有情の相続に〕㈠得が生起することによって、〔その相続は〕その法を具有することになり、また得の得をも〔具有することになる〕。さらに㈡得の得が生起することによって〔右にいう〕得を具有することになる。ゆえにきりが無いことにはならない。このようにして、〔法それ〕自体を合わせて第三の法〔まで〕の、或いは善なる、或いは染汚なるものが〔生起する〕。〔続いて〕第二の刹那には、〔右の三法に対する〕三つの得が生起し、さらにそれら(三得)の随得(得の得)三つが生起するから、六〔法が共に生起すること〕になる。第三の刹那には、第一と第二の刹那において既に生起したものの得九つが〔それらの〕随得と共に〔生起する〕から、十八〔法が共に生起すること〕になる。このようにして、次第に後になるに従って〔数が〕増大することになるので、すべての過去・未来の煩悩・随煩悩の刹那における、

及び生れつき獲ている善の刹那における、相応する〔心所法〕や共に生ずる〔心不相応行法など〕の無始無終の輪廻に繋がれている〔諸法〕にとっては、その得が拡がって、〔ただ〕一人の有情の一々の刹那においてすら無限に生ずるから、〔まして〕もろもろの有情の、一々の相続において、〔その依りどころとしての〕身体の諸刹那が有する〔得の〕体は無限である。実に過大なこの得の集団が生じたものであることよ。しかし〔得は非色法であって互いに空間を占有して〕牴触し合うことが全くないから、それによって虚空中に容れられる場所を得る。もしそうでなかったら、虚空の中は〔一人の有情の有する得だけで充満してしまい〕、第二の有情の〔得を容れる〕余地は無いことになるであろう。

(1) シャマタデーヴァが挙げる経は、古来示されている中阿含の経ではないが、経名も摂偈なども示してないので、阿含経典中のどこに存するか不明である。

(2) シャマタデーヴァ疏では「中阿含の第二摂偈の中の rgyas pa byis pa dan mkhas ba の経」という。

(3) 称友疏によれば「苦法智忍等」である。すなわち無間道であり、煩悩は断ぜられても離繋得が現前していないのをいう。安慧疏ではそれを「行 (yoga) によって生ずるもの」と言い表わしているが、その外に「世間〔道による〕離貪 laukikavairāgya」をも数えている。有漏の六行観によって断惑しても、なお無漏の勝果道を起こして離繋していないのをいうのである (Sthi 290-1-4)。

(4) このあとに新訳では「何名差別、謂有無間生果功能」とあり、旧訳では「何者為勝類、与果無間有生果能」とあるが、両漢訳以外は欠けている。

(5) 新訳は、得・非得を「仮の法」に過ぎないとする敵者（実は論主世親）の主張と、それらが「実の法」だとする毘婆沙師の主張とを、「如是二途皆為前説」と一応認め、その理由として、前者については「不違理故」、後者について

は「我所宗故」を挙げる。すなわち二つの主張は共に認め得るが、敵者の説が理に叶っているのに対して、毘婆沙師の説は単に宗義だからそうだというのみであるとして、暗に後者の依るべきでないことを示している。

(5) 原文 tad-yogād は明らかに tattyāgād でなくてはならない。

(3、同　分)

次に、この同分とは何であるか。

同分とは有情の等しいあり方である。(二・四一a)

同分という〔別個な〕もの(別個な自性をもつ法)である。〔『発智論』には〕「もろもろの有情の相似性が衆同分である」とあって、〔「衆同分」というのが〕かの論書におけるこれの呼称である。

これはさらに無差別と有差別と〔に分かたれる〕。無差別〔の同分〕とは、すべての有情についての有情同分である。〔これは〕有情の一々にあり〔そして〕すべて〔の有情〕にあるからである。有差別の同分とは、また、これら諸有情の界と地と趣と生と種と、女・男と、優婆塞・比丘と、有学・無学などの別による各別性である。さらに、蘊・処・界〔等〕によって法同分〔の各別性〕がある。(1)

もし有情同分という、〔有情に〕共通なあるもの(ある自性をもった法)が、無いとすれば、それぞれ特殊であり互いにあい異っているもろもろの有情を、これは有情である、これも有情であると、共通に認識することはないであろうし、〔共通の〕名をもって語ることも〔ないであろう〕。蘊などについての認識や言説も、同様に、

しかるべく〔理解すべきものである〕。

〔有情が〕死して生まれる際、有情同分を捨てず獲得せずにいることがあるであろうか。〔それについて〕四句がある。㈠第一句は、ある〔地〕より死没してその同じ〔地〕に生まれる者である。㈡第二〔句〕は〔正性〕決定に入る者である。彼は凡夫の同分を捨てることによって聖〔者の〕同分を獲得する。㈢第三〔句〕は趣を移ることによって、であり、㈣第四〔句〕はこれらのあり方を除いて〔余他〕である。

（同分を立てることについての論難――）㈠もし凡夫同分という〔別個な〕もの（別個な自性をもつ法）があるならば、凡夫性には何の意味があるか。人同分より別に人性は考えられない〔ように、凡夫同分より別に凡夫性は考えられない〕からである。㈡また、〔同分は〕色〔法〕に属するものでないから、世間の人は誰も同分を見たことがないし、（p. 68）慧によって〔同分を〕分析して知ることもしない。〔このように現量によっても比量によっても、同分は世間一般において、知られてはいない〕にも拘らず、有情の類は共通なものとして〔一般に〕了解されている〔のだから〕、たとえそ〔の同分〕があるとしたところで、この点について、いかにはたらきがあるのであろうか。㈢また、何ゆえに〔有情同分と同様に〕非有情同分もあると認められないのか。米や麦、ムドガやマーサ（いずれも豆の一種）、マンゴーやジャック・フルーツ、鉄や金などは〔それぞれ〕自らの種類と相似ているから。㈣また、それら同分は、互いに差別があるから、〔それらを通じて等しく同分なるものとして捉えるためには、同分の同分が無くてはならない。それが無くて〕どうして〔多くの同分を〕共通に同分の名をもって語ることができるのか。㈤また、このように〔同分があると説くことは〕ヴァイシェーシカ学派の人々の〔考えを〕

顕わすことになる。彼らには次のような宗義がある――同句義と名づけるものがあり、それによって相異る種類の上に等しい知識が生起する、と。しかし彼らの〔考え〕には〔毘婆沙師の説く同分と〕次の差別がある。すなわち、これ(同句義)はただ一つであって多にはたらく〔が同分はそうでない〕。

毘婆沙師らは〔いう〕――たとえ〔わが説がヴァイシェーシカ説を〕顕わすとしても、またもし顕わさぬとしても、この同分はある。「もし彼がこの状態に還り来って人の同分を〔得るも〕云云」と、世尊によって経中に説かれているからである、と。(反論――)それは説かれているけれども〔その同分が〕別個なもの(別個な自性をもった法)であるとは説かれていない。ではそれはいかなるものか、といえば、同様な類の〔多くの〕行(有為法)があって、その上に、人などが仮設されるのである。米などの上に同分が〔仮立されるのと〕同様である。

(1) 安慧疏の解釈に従う(Sthi 1-3-5)。

(4、無想果)

また、この無想というのは何か。

無想は無想〔天〕における心・心所の滅である。(二・四一bc)

無想有情天に生まれた〔人々〕の心・心所の滅なるものが無想という〔或る別個な〕もの(別個な自性をもつ法)であって、それによって未来世の心・心所はある時間、障げられて生起するを得ない。河の水を堰きとめる如くである。これは、また、ひたすらに、

異熟〔果〕である。（二・四一d）

何の異熟〔果〕であるか。無想定の、である。無想有情らがそこに住むところの〔天〕は何か。

それは広果〔天〕である。（二・四一d）

広果という名の天であって、その中の一処に或る無想有情らがいる。中間静慮〔地に梵天がいる〕如くである。ところで彼ら〔無想有情〕はいかなる時も想を有しないのか、〔といえば、〕生時と死時には〔想を有して〕いる。「久しい間〔その処に〕(1)住したのち、想が生起すると同時に、彼ら有情はその処より死没する、」と経に誦せられている〔からである〕。彼らはこれによって、長い眠りから覚めた者のように、〔想を起こすことによって〕死して欲界に生まれるのであって、他処には〔生まれ〕ない。〔その死が至るのは〕先に〔修した〕定の力が消滅するからであり、〔今、この無想果を得ている間には〕新たに〔そのような力を生むべき業を〕積み重ねていないからであって、射られた矢が力尽きて地に墜ちる如くである。こ〔の広果天〕に生まるべき〔有情〕には必ず欲〔界〕繋の順後受業がある。北クル洲に生まるべき〔有情〕には必ず〔六欲〕天〔に生〕を受くべき〔業〕が〔ある〕如くである。

(1) 新訳のみが、「久しい間住したのち」という部分を経の引用と見ず、その前後に言葉を補って、「言無想者、由彼有情、中間長時、想不起故」としている。しかしプラダン校訂の原文を見る限りそうは解せられない。シャマタデーヴァも「久しい間」云々を引用文に含めている(Sam 128-4-1)。

(5、無想定・滅尽定)

また、〔先に〕「〔二〕定」と言われた(二・三五、三六a)が、何がこの〔二〕定であるか。無想定と滅尽定とである。その無想定とは何であるか。〔直前に〕無想は心・心所の滅であると言った如く、

(p. 69) 無想定も同様である。(二・四二a)

無想定とは無想なる者の定であり、或いは無想なる定である。こ〔の定〕も亦心・心所の滅である。その限りが〔本偈の中の〕同様であるという語によって表わされているのである。しかしこの定は、

後の静慮においてある。(二・四二b)

後の静慮とは第四〔静慮〕である。こ〔の無想定〕はそれ(第四静慮)に繋せられる〔すなわち第四静慮地に属する〕のであり、他の地に属するのではない。何のために〔人々は〕この定に入るか。

脱を求めるためである。(二・四二b)

〔彼らは〕こ〔の定に入るの〕を出離であると〔誤まって〕考え、これによって解脱〔を得ようと〕欲するために定に入る。〔先に説かれたように〕無想は異熟〔果〕であるから、〔先の本偈には明示されていないが、当然それが〕無記であることは既に成り立っている。ところがこ〔の無想定〕は

善である。(二・四二c)

無想定はただ善である。無想有情〔天〕中の五蘊がこ〔の定〕の異熟〔果〕である。〔これは〕善であって、

順生受のみである。（二・四二c）

〔本偈に順生受（upapadyavedya）のみとあるのは〕「順生受（upapadyavedanīya）のみ」〔の意味〕である。〔順〕現法〔受〕・順後受は無い。また不定受も無い。こ〔の定〕を起こして〔後に〕退する者も必ず再び〔これを〕起こして無想有情〔天〕に生まれる、と伝説する。ゆえに、これを得る者は〔この生涯においては〕決して〔正性〕決定に入らない。こ〔の定〕は異生にのみある、と認められていて、

聖者には無い。（二・四二d）

聖者らはこれを見ること〔危険な〕深坑[1]を〔見る〕如くであり、〔従って決して〕無想定には入らないからである。〔それが〕出離であると〔誤って〕考える者らがこれに入るのである。聖者は、第四静慮を獲ることによって、静慮の如く、過去・未来の〔無想定〕をも獲るか。〔否、聖者はもとより、その〕他の者も〔そのように過去・未来の無想定を〕獲ることは無い。何ゆえか。これは、たとえ〔既に過去に修習して〕よく知られていても、〔今あらためて〕大なる行を行って成就しなければならないものだから〔過去のものは獲られないの〕である。すなわち、

〔最初の刹那には〕一世のものが得られる。（二・四二d）

〔一世のものとは〕一時に属するものという意味である。〔すなわち、最初の刹那には〕ただ現在時に属する〔無想定〕のみが獲られる。〔初めて〕別解脱律儀〔を得る場合〕と同様である。しかし、第二刹那以後は〔この定を〕捨てない限り、過去に獲られたものをも具有することになる。無心であるから〔法前得は無く〕、未来

〔の定〕は修せられない。

さて、滅尽定とは何か。

(p. 70) この滅尽〔定〕と呼ばれるものも全く同様に〔心・心所の滅である〕。(二・四三a)

無想定と全く同様にである。「同様に」という語によってどういう種類〔のこと〕が含意されるか。心・心所の滅である、ということ〔が含意されるの〕である。しかしこ〔の滅尽定〕には次の差別がある。〔すなわち〕これは

止住のためである。(二・四三b)

寂静〔の境に〕とどまりたいという想から出た作意によって、この定に入る。しかるに、か〔の無想定〕に入るのは出離の想から出た〔作意〕によってである。か〔の定〕は第四静慮地に属するがこ〔の定〕は

有頂より生ずる。(二・四三b)

〔すなわち〕ただ非想非非想処地に属する。またこれは

善である。(二・四三c)

ただ〔等起の〕善であって染汚でも無記でもない。善であって、

二順受であり、不定でもある。(二・四三cd)

二時において受せらるべきものである。すなわち順生受と順後受である。しかし異熟〔果〕に関していえば〔受時が〕不定でもある。もし〔入定者が〕こ〔の欲界〕において般涅槃するような場合は、全く異熟しないことも

ある。その異熟〔果〕は有頂〔地〕における四蘊のみである。

聖者に〔のみ、ある〕。（二・四三d）

凡夫は滅尽定を生起させることができない。〔凡夫はその身体の〕断滅を怖れるからであり、また〔この定は〕聖道の力によって生起するものだからである。〔というのは、聖者らが、〕これを現法における涅槃〔である〕と〔誤って〕勝解〔して、この滅尽定に入る〕のだからである。(2)〔従って、〕これは聖者に〔のみ〕あるけれども、離染得（煩悩を離れることによっておのずから得られるもの）ではない。ではどうか。

加行（実修）によって得らるべきものである。（二・四三d）

これはただ加行得である。しかし〔最初の刹那には〕過去の〔それ〕は獲られず未来のも修せられない。心力によってそれを修するのだからである。世尊にとっても亦加行〔得〕であるか。〔そうでは〕ない、と〔言おうとして〕曰く、

牟尼にとっては菩提得である。（二・四四a）

仏世尊は尽智と同時に（菩提を得ると同時に）これを得る。諸仏には加行〔得〕というものは全く無い。かれら〔諸仏〕には、すべての徳の円満が、ただ〔それを〕欲するだけで、その場に現われる。このゆえにかれら〔諸仏〕にとってすべては離染得である。

ではいったいどうして〔世尊は〕、未だ嘗て滅尽定を起こしたことがないのに、尽智の時に倶分解脱を成就するのか。既に〔滅尽定が〕起された場合と同様に〔世尊は〕こ〔の定〕において〔自在〕力を有するから、〔倶

分解脱が成就される〕。菩薩は先に有学の位において〔既に〕そ〔の定〕を起こしているのである、と〔カシュミーラより〕西方〔の国〕の人々は〔いう〕。〔毘婆沙師は〕何ゆえにこのように認めないのか。このようである〔と認め〕れば、長老ウパグプタの『〔理〕目足〔論〕』が〔そのための〕権証となるであろう。〔そこには〕「如来は滅尽定を起こして後、尽智を起こす、と説くべきである。」〔と述べられている〕。

(p.71) 先にではない。(二・四四a)

〔右の説のように世尊が〕先に〔滅尽定を〕起こすということは理に叶わない、とカシュミーラの人々は言う。何ゆえか。

三十四刹那による得であるから。(二・四四b)

伝説するに、三十四心刹那によって菩薩は菩提を得る。諦の現観においては十六〔刹那〕をもって〔断惑し〕、有頂の離貪においては十八〔刹那〕をもって〔断惑する。すなわち〕九品の煩悩を断ずるために九無間〔道と九〕解脱道とを起こすから〔である〕。〔そこで〕これらは三十四〔心刹那〕となる。彼(菩薩)は無所有処において離貪する時〔正性〕決定に入るから、下地の〔煩悩〕をさらに断じなくてもよい。だからこ〔の三十四心〕の間に、〔それら無漏心と〕同類でない〔有漏の〕心を起こすことは不可能であるから、滅尽定とは不相応である。(問い――)もしその間に同類でない心(有漏心)が現起したならばいかなる〔失があるか〕。(答え――)〔それは菩薩の予め抱いた〕意図を越えるということになろう。けれども〔事実は〕菩薩が〔予め抱いた自らの〕意図を越えることは無いのである。(反論――)いかにも〔菩薩は自らの〕意図を越えるものではない。しかし、

無漏の聖道を越えることがないというのではないから〔菩薩に有漏心が起こることもあろうではないか〕。（逆に反問――）〔そのように有漏心が起こるならば〕それでは〔菩薩が自らの意図を越えないという点は〕いかになるのか。（それに対する答え――）「漏の滅尽を得ない間は私は結跏趺坐を解かないであろう」という〔菩薩の〕この意図を越えないのだから〔過失は無い〕。〔菩薩は〕ただ一坐においてすべての目的を達成するから〔たとえ中間において滅尽定を起こしても、その予めの意図を越えることにはならない〕と〔カシュミーラ〕以外の国の人々は〔いう〕。しかしカシュミーラの人々はただ先〔の説〕を述べるのみである。

たとえこれらの二定に種種の差別があっても

しかし両方とも欲・色〔界〕に依る。（二・四四c）

これら無想〔定〕と滅尽定の両方ともが、欲界と色界において生ずるであろう。もし無想定が色界において〔起こる〕ということを認めない人があれば、その人ら〔の考え〕は〔論書の〕次の文と矛盾する。「色有（色界の生存）であって、この五蘊をすべて具している[3]有ではない、ものがある。色界繋の有情が無想でない天に生じて同類でない心（色界繋でない心）をもっている場合、無想定〔を得ている場合〕、滅尽定を得ている場合、無想天に生じて無想〔果〕を得た場合、彼らの有がそれである」、と。このゆえに両〔定〕ともにこれらは欲〔界〕・色界に依る。しかし、その中にまたこの差別がある。

滅と呼ばれる〔定〕は初めは人においてである。（二・四四d）

滅尽定は、初めには、〔欲界の〕人中において生起し、後に、〔その人が〕先ず〔一度その定より〕退失して、

やがて〔色界に生まれた時、その色界の有情（天）の身体を依りどころとして〕色界において〔生起する〕。この〔の滅尽定〕より退失することもあるのか。ある、と〔説こうとして〕曰く、もしそうでなければ、ウダーイ経と矛盾するであろう。〔経にいう〕――「具寿らよ、ここに(p. 72)比丘があって戒を具足し、三昧を具足し、慧を具足している。彼は、しばしば想受滅に出入する、というこのことわりがあると如実に〔人は〕知る。彼は現法において、初めに[4]、知解を得ず[5]、死時になっても知解を得ず、身が壊してのち、段食を食する天を越えて、或る一つの意成天において身は生ずる。彼はそこに生じ、しばしば想受滅に出入する、というこのことわりがある、と如実に〔人は〕知る。」と。この中で、意成天の身は色界繋であると世尊によって説かれている。

そして、こ〔の想受滅、すなわち滅尽定〕は有頂〔地〕に属する。もしこ〔の定〕を得て退失しないならば、どうして〔その人は〕色界に生まれるということがあろうか。他の部派の人々は、第四静慮地に属する滅尽定がある、と認めようとする。彼らによれば――それ（滅尽定）は退失がない、ということは成立する。しかし、それが第四静慮地に属するということは成立しない。何ゆえか。「九次第定がある」と経中に説かれるからである。もしこ〔の九次第定として挙げられる三昧の順序〕が定則であるならば、どうしてその〔順序を〕超えて定〔修すること〕があるのか、と〔というのである〕。〔しかし彼らのこの主張は正しくない。なぜならば〕この〔順序についての〕定則は初学の人にとってのものである。〔この定の〕楽しみにおいて自在を得た人人は〔その順序を〕超越して〔定に〕入る〔からである〕。

このようにこれら〔二〕定は、㈠地からしても差別がある。第四静慮に属するのと有頂地に属するのとによっ

てである。(二)加行からしても〔差別がある〕。出離〔の想を先とする作意よりする加行〕と止住の想を先とする作意よりする加行とによってである。(三)相続からしても〔差別がある〕。凡夫〔の相続の上にあるの〕と聖者の相続の上にあるのとによってである。(四)果からしても〔差別がある〕。無想〔を果とするの〕と有頂を果とするのとによってである。(五)順受からしても〔差別がある〕。〔無想定は順〕定〔受であるのに対して、滅尽定は同じく順定受であり〕また〔順〕不定〔受でもあることによって〕、〔また、無想定は順〕生〔受であるのに対して、滅尽定は〕順両受であることによって、である。(6)(六)初めて起こる〔起こり方〕からしても〔差別がある〕。〔欲・色〕二界〔に初めて起こるの〕と人中に〔初めて〕起こるのとによってである。

次に、何ゆえにこれらは心・心所の滅を自性としながら、無想定・想受滅定と呼ばれるのか。それ(想、想・受)と背反することによってこれらの定の加行があるからである。また、受などを知るのであるのに〔「受智」などとは言わず〕「他心智」という如くである。

さて、〔無想定から出定する時〕、久しく断絶していた心から、どうして再び心が生ずるか。毘婆沙師らは、過去〔の心〕があるから〔それが再び生ずる心の〕等無間縁となる、と認める。しかるに他の人々は曰く――いったい、無色界に生まれた者にとっては、色は既に遠く滅しているのに、しかも〔のちに欲界や色界に生まれる時に再び〕色が生ずるのはいかにしてか。それは心より生ずるのであって、色よりではない。同様に〔この滅尽定の場合の〕心も亦、まさしくかの有根身から生ずるのであって、心よりではない、と。この二、すなわち心と有根身と、は相互に種子となる、と先代の軌範師たちは〔言う〕。

『問論』の中に大徳ヴァスミトラは曰わく――滅尽定が無心であると〔考える〕人には〔右に言うような〕過失がある。しかし私は〔滅尽〕定は有心である〔と考えるから、その過失は無い〕、と。大徳ゴーシャカは曰わく――それは道理に合わない。〔もし滅尽定の中に〕識があるならば、〔根・境・識〕三者の和合である触があり、触を縁として受・想・思がある、と世尊によって説かれているから、想・受の滅もそこに無いであろう。また(p. 73)受を縁として渇愛がある、と説かれる如く〔渇愛が〕あるであろう。〔そのような滅尽定はあり得ないではないか〕、と。〔もしまた〕受があっても〔滅尽定に入った〕阿羅漢には渇愛の生起することは無く、同様に、触があっても愛などの〔生起することは無い〕、と〔いうならば〕、〔そうでは〕ないであろう。こ〔の触〕は殊別されていないからである。(7)〔すなわち、渇愛が生起するという場合は、経に、〕無明〔と倶なる〕触より生じた所受に縁って渇愛が生起する、と説かれているのに、〔触より〕受が生起する場合は、触を〔そのように〕殊別してはいないのであるから、こ〔の触の場合〕は〔先の、受より渇愛が生ずる場合と〕等しいのではない。このゆえに滅尽定は無心である、と毘婆沙師らは〔いう〕。〔もし滅尽定が無心だというなら〕無心なる〔定、すなわち等至、〕にどうして等至性(samāpattitva, 心が三昧に入っている状態)があるのか〔といえば〕、〔その定に入った有情を構成する四〕大種をして平等ならしめる(samatāpādana)からである。また、等至心〔すなわち入定心〕によってそ〔の滅尽〕定に入る、〔すなわち、その定に〕至る、のだから〔滅尽定はやはり〕等至である。

次に、これら二〔無心〕定は実としてあるか或いは仮としてあるか。実として〔ある、〕と〔説こうとして〕、曰わく、〔これら二無心定は〕心の生起を障碍する〔というはたらきがある〕から〔実としてあるもの〕である

〔と〕。（反論――）〔そうでは〕ない。それが障碍されるのはただ〔入〕定心によってであって〔無心定によってではない〕からである。ただ〔入〕定心が、その〔引続いて未来より生起して来べき〕余他の心と〔性質の〕背反するものとして、生起する。そ〔の入定心〕によって、か〔の心〕と〔性質の〕背反する依りどころ（身体）が生ぜしめられるから、暫らくの間、心が起こらないことになる、というただそれだけのことである。これが定（等至）であると仮に立てられるのは、ただ心が起こらないことを〔そう立てるに〕過ぎない。〔そのように心が起こらないという状態は、入定の時より〕先には無かったし、また、後に、出〔定〕した者にも〔それは〕無いからして、この〔無心〕定を有為〔法の一つとして〕仮に立てるのである。

或いはまた〔異説によれば〕、凡そ依りどころ（心の依りどころとしての身体）を平等ならしめる（samāpādana）のが定（等至、samāpatti）であるが、無想〔定〕も亦そのように理解すべきである。〔すなわち、〕こ〔の無想定〕の中にあって、か〔の入定者〕は〔依りどころとしての身体がそのようにならしめられることによって、〕[8] 心が起こることと背反する心のみを得るのである。そして、その、〔心が〕起こらないといいうただそれだけのことが、仮に無想〔定〕として立てられるのである、と。〔しかし、毘婆沙師らは〕そのようには説明しない。

〔以上で、〕二〔無心〕定を解釈しおわった。

（1）新訳「深坑」。旧訳も同じ。原文に見える語は vinipātasthāna（墜落する場所）であり、それが「悪趣」の意味にも「山腹など〔の危険な場所〕」の意味にも解せられることは称友疏（Yaś p. 160, l. 8）にいう。今は両漢訳に従う。

（2）原文の tad-adhimuktitaḥ という合成語の解釈が分かれていることは両釈疏に説くところである。

（3）「有」の形容句となっている pañcavyavacāra は「五蘊より成る（pañcaskandhaka）」と同義である。その名義釈

は称友疏に見える（Yaś p. 163 l. 28）。パーリ語では pañcavokāro bhavo の句が、パティサンビダー・マッガやニッデーサ及び論蔵にしばしば現われる（水野、南伝大蔵経総索引、第一部、二六一頁）。

(4) 原文の pratipatty-eva は種々の v. l. がある（Yaś p. 164, fn. 4 をも参照）。旧訳に「先」とし、チベット訳に daṇ po ñid du としているのは、pratipady-eva と読んだのであり、今はそれに従う。新訳の「勤修」は、荻原博士の推測によれば、pratipattyaiva と読んだのである。

(5) ājñāṃ ārāgayati（新訳「令解満足」、Cf. Mvy 7602）は『中阿含経』巻五（成就戒経、大正一、四四九c）に「得究竟智」となっているものに相当し、旧訳では「得知已根（知已根は新訳語の具知根 ājñātāvindriya）」としている。ārāgayati は特殊な語形であるが、チベット訳は「得しめる」の意と解する。Mvy 7062 に見える訳語 tham pa(r) byed は「完成する」「十分ならしめる」などの意で、新訳の「令満足」に近い。ラリタ・ヴィスタラの中で、この語は「到達する」の意に用いられる（荻原、梵和大辞典二〇五頁）が、仏訳倶舎論はここの ārāgayati をその意味にとり、マハーヴァストゥなどの用例を参考に示している。パーリ語形 ārādheti（A iii 192 etc.）は「喜ばす」の意から「獲得する」「完成する」「満たす」などの意にも用いられる。

(6) チベット訳と称友疏・安慧疏に引く本文（Yaś p. 166, l. 12; Sthi 6-1-4）では単に「順定受と順両受とであるから」とある。無想定はただ順生受であるから順定受であり、滅尽定は不還にとっては順定受であり、阿羅漢にとっては順不定受であるから、順両受である、というのが両釈疏の解釈である。安慧疏のみは順両受についてもう一つの解釈を与える。すなわち「順生受であって順後受であるから順両受である」というのである。原文や新訳の中の「順両受」の語はこのように解釈した方がよく解るし、チベット訳などの「順両受」の語は先のような解釈の方が適合する。旧訳が「定受報不定受報及二受報故」としているのは脱字があるのではなかろうか。

(7) 新訳は「有差別故」という。それは冠導本傍註に説明するごとく、触が受を生ずる場合と、受が渇愛を生ずる場合とに差別があることを言うと見るべきであろう。そうすればここに訳出したような原文の意と相異しないことになる。

旧訳とチベット訳とは少し解し難く、あるいは否定辞が脱漏しているのではないかと思われる。

(8)『順正理論』巻十三に「此能引発違心所依、令相続故」（大正二九、三五八中）とあるによる。

（6、命　根）

命〔根〕とは何か。

寿が命〔根〕である。（二一・四五a）

アビダルマの中に次のように説かれている。「命根とは何か。三界の寿である」、と。しかし、寿と呼ばれるこの法は何であるか、は少しも知られていない。

温かさ(体温)と識とを保持するものである。（二一・四五b）

世尊によって次〔の偈〕が説かれている。

これら、寿と温かさとそして識と、が身を捨てる時、〔身体は〕投げ出されて、知覚の無い材木のように倒れる、と。

すなわち、温かさと識とを保持するものであり、〔個体の生存を〕維持する因となるところの法が、寿である。それでは、その寿を保持するものとは何か。〔それは〕かの温さと識とに外ならない。そうであるとすると、では〔三者は〕交互に依存して起こっているのであるから、それらの中のどれが先ず消滅するであろうか。〔そして〕それによって〔続いて〕他の二つが消滅するであろうか。〔それは知り難いことになる。〕だから〔結局、

三者が共に〕恒常であって消滅することがない、ということになってしまう。それでは、「寿を保持するものは業である。業によって引かれた限りが〔寿として〕続いて起こるからである」〔と言えばよいであろう〕。〔否、もしそうなら〕何ゆえに、業が温かさと識とを保持するものである、と認めないのであるか。死に至るまでのすべての識が〔業の〕異熟であるとしてはならない〔から、従って、業を識の保持者とは認められない〕。それでは、業は温かさを保持するものとすればよいであろうし、温かさは識を〔保持するものとすればよいであろう〕。〔否、たとえ〕そうであるとしても、無色〔界〕においては識を保持するものが無い〔という不合理に陥る〕であろう。〔四大種の一の自性である〕温かさは〔無色界には〕無いからである。〔では、その場合は〕業がそれ(識)を保持するとすればよいであろう。〔否、〕実に〔汝のように〕(p. 74) 勝手気儘に、或る時は温かさが識を保持するとすればよいであろうと〔言い〕、或る時は業が〔識を保持するとすればよいであろう〕と言うことは、許されない。そして、これについては既に説かれている。何が説かれているか。死に至るまでのすべての識が〔業の〕異熟であるとしてはならない、と〔説かれている〕。ゆえに、寿こそがこの二(温かさと識と)を保持するものである。

〔そのような温かさと識との保持者としての寿が〕存在しないと言うのではないが、〔それは〕別個な〔自性をもった〕ものではない〔と、我々は言う〕。それではどうであるか。三界に属する業によって、衆同分には、或る時間持続するだけの勢力が〔与えられる〕。〔すなわち、この衆同分は〕これだけの時間持続さるべきであるというように、業によって作られる衆同分の勢力がある。その限りにおいて、それ(衆同分)は持続するのであ

る。そ〔の勢力〕が寿と呼ばれる。恰も穀物には或る時間に熟するだけの勢力がある如くであり、放たれた矢には或る時間〔飛び〕続けるだけの勢力がある如くである。

行と名づける特殊な性質が矢の上に生ずるのであって、その力で〔矢は地に〕堕ちるまで〔飛び〕行くのである、と考える人がある。彼の〔説く如くであ〕れば、そ〔の行〕は〔常にただ〕一つであるから、また〔他に何かそれを〕障げるものも無いから、〔矢が〕他の場所へ〔飛んで行く〕のに、〔或る場合は〕疾く〔或る場合は〕より疾く〔或る場合は〕最も疾い[1]というように〔目標に〕至る時間を異にすることは起こらないし、〔地に〕堕ちることも起こらない。もし風によってそれが障げられる〔から堕ちるのである〕というなら、矢は〔放たれると〕すぐに堕ちてしまうことになるし、或いはいつになっても〔堕ちることが〕無い〔ことにもなる〕。〔何かさらに他の原因があって風の吹き方を異らしめない限り〕風には〔いつの場合も吹き方の〕差違が無いからである。

しかし、〔毘婆沙師らは〕このように説明する――寿はまさしく別個な〔自性をもった〕ものである、と。ところで、寿が尽きることによってすなわち死があるのか、或いはまた別な在り方で〔死があるのか〕。『施設〔論〕』に「寿の尽きるゆえに死するのであって、福徳の尽きるゆえにではない、」と説かれている。〔これについて〕四句がある。第一句は寿を〔その〕異熟〔果として〕有する業〔の力〕が尽きることによってである。第二〔句〕は富を〔その〕異熟〔果として〕有する〔業の力が尽きることによってである〕。第三〔句〕は両方の〔業の力が尽きることによってである〕。第四〔句〕は災厄[2]を脱し得ないことによってである。〔この第四句は〕

或いは、〔諸仏や阿羅漢の場合は〕寿を捨することによって、とも言うべきである。〔否、そう〕言うべきではない。そ〔の場合〕は〔やはり〕寿が尽きることによって死するのであって、〔既に〕第一句の中に含まれているからである。[3]〔右の如くではあるが〕しかし、既に寿の尽きた場合、〔同時に〕福徳の尽きること〔があってもそれ〕は死に関して力を及ぼしているわけではない。ゆえに、〔寿と功徳と〕共に尽きる時は、〔ただ〕寿の尽きることによって死がある、という。

『発智〔論〕』にはまた説かれている――「寿は相続に伴って起こると説くべきか、一たび生起したものが住する（持続される）と説くべきか。曰わく、欲〔界〕繋の有情であって無想定にも滅尽定にも入っていない者らの〔寿〕は相続に伴って起こる、と説くべきである。〔欲界繋の有情であってその二定のどれかに〕入っている者らと色・無色〔界〕繋の有情との〔寿〕は一たび生起したものが住する、と説くべきである。」と。この説明にはいかなる意味があるか。〔この意味とはすなわち、〕その依りどころ〔としての身体〕が損害されることによってそれ(寿)も損害されるようであれば、〔そういう寿は〕相続に頼るものであるから、前者であり、その依りどころ〔としての身体〕が全く損害されないのであれば、〔そういう寿は〕生起したままに住しているから、後者である〔ということである〕。前者は〔寿命に〕障碍があるものであり、後者は障碍が無いものである、とカシュミーラの〔論師〕らは〔言う〕。このゆえにしかるべきでない時の死もあるのである。

経に説かれている――「〔有情がその〕身体を獲るのに四〔種類〕がある」、と。すなわち、身体を獲て、自らそれを害することはできるが他が害することは[4]〔でき〕ない者がある、ということについて四句がある。㈠欲界

の戯忘念天や意憤恚〔天〕の〔身体〕はただ自ら害することができるのみである。彼らは極度な喜びや怒りによってこの状態から死没するのであって、他の仕方によって〔死することは〕ないからである。諸仏の〔身体〕も〔そうである〕、と説くべきである。(p. 75) 自ら死するからである。(一)胎〔中に在る、或いは〕卵中に在る〔有情〕の〔身体〕はただ他が害することができるのみである。(二)欲〔界〕繋〔の有情〕の〔身体〕は多くは両様である。(四)すべての中有にある者と、色・無色〔界〕繋の者と、欲〔界〕繋の〔有情〕の中のある種類の者すなわち地獄〔の有情〕・北クル〔洲の有情〕・見道〔に在る者〕・慈〔定〕や滅尽〔定〕や無想定に入っている者・〔転輪〕王にして仙人となった者・勝者（仏陀）の〔遣わした〕使者・勝者によって〔記別が〕宣せられたダルミラやウッタラやガンギラや長者の子ヤシャスやクマーラジーヴァカなど〔の人々〕と、最後の生涯を生きているすべて〔の菩薩〕と、菩薩を胎んでいるその母と、転輪〔王〕と、転輪〔王〕を胎んでいるその母と、の〔身体〕は〔自害と他害の〕どちらでもない。

では何ゆえに経に説くのか――「大徳よ、その〔身体〕を自らが害することもできず、他が害することも〔でき〕ないような有情とはいかなるものでしょうか。シャーリプトラよ、非想非非想処に生まれた者らである、」と。他の〔四〕静慮と〔三〕無色とにおいては、自地に属する聖道は自害し、上地に属する近分は他害するが、そこ（非想非非想処）では〔その〕両方ともが無いからである、と伝説する。しかし、そうであるなら、そこにおいても他地〔すなわち無所有処〕に属する聖道が他害することにはならないか。だから〔右の経にいうところはただ非想非非想処の有情だけを意味しているのではないのであって、〕終り〔の非想非非想処の名〕を挙げるこ

とによってその始め〔すなわち四静慮と三無色と〕をも表わしたのである。〔経の〕ある箇処では始めによって終りが意味せられる。すなわち、曰わく、「例えば梵衆天の如くである。これは初〔静慮〕の楽生〔天〕である、」と。ある箇処では終りによって始めが意味せられる。すなわち、曰わく、「例えば極光浄天の如くである。これは第二〔静慮〕の楽生〔天〕である、」と（反難――）この場合「例えば（tadyathā）」というこの語は一例を挙げるものであるから、〔一を示して〕それ以外の残余のものを意味するということは〔理に〕叶う。この例喩の法は〔多くのものを意味するのに〕それらと同類なる一つのもの〔だけ〕を示すのだからである。しかし、か〔の前掲の経〕には、この「例えば（tadyathā）」という語が無いから、それは例とはならない。（答え――）もしこの tadyathā という語が〔常に〕一例を挙げるものであるならば、次〔の経〕の中に〔この語は〕無くてよい筈である。「有情であって種々の身をもち種々の想をもつ者がある。すなわち（tadyathā）人とその一部の天である、」と。〔この場合、人と一部の天とだけがそういう有情であってその他にはそのような者は無い。〕ゆえにこ〔の tadyathā という語〕は〔一例を挙げるためではなく、それが何であるかを〕示すため〔に用いられたの〕である、と説明しなければならない。以上で附随的な議論はもはや十分である。

命〔根〕を説きおわった。

（1）sighrataratama を訳文のように理解する点でチベット訳も安慧疏（Sthi 8-3-3）も称友疏（Yaś p. 169, l. 20）も一致している。

（2）visama は称友疏によれば「過食など」であって（Yaś p. 169, l. 32）、それが急死や枉死の因になるのである。新

訳に「枉横縁」とするのはその意である。旧訳は「不平等事」と直訳する。チベット訳の yan ba は不審である。

(3)　「否」以下ここまではただ原文にのみ存する。（チベット訳は「或いは、寿を……」をも除いている。）『順正理論』で「不応言捨寿行故、義已摂在初句中故」というのが原文に近い。

(4)　ātmasaṁcetanā, parasaṁcetanā は阿含以来「自らの意志〔によって死ぬこと〕」「他者の意志〔によって死ぬこと〕」の意味に用いられている（A iii 159 etc.）。

（7、四　　相）

次に、相は生と老と住と無常性とである。（二・四五cd）

これらの四が有為〔法〕の相である。或る〔法〕においてこれら〔四相〕がある時は、かの法は有為であると示される。〔その〕逆なる〔法〕が無為である。その中で、生〔相〕はかの法を生ぜしめる。住〔相〕は〔法を〕住せしめる。老〔相〕は衰えさす。無常性〔相〕は滅せしめる。経に、「これら三は有為の有為相である」と説かれている〔から有為の相は三〕ではないか。〔否、〕第四〔相〕もそこに説かるべきであったろう。何がそこに〔説かるべきであって〕しかも説かれていないのであるか。曰く、住である。それならば〔経に〕「住異が〔知られる〕」と説かれている〔ではないか〕。〔否、〕これは老〔相〕の別名である。恰も生〔相〕の〔別名〕が生起であり、無常性〔相〕の〔別名〕が滅である如くである。

諸行が〔三〕世に移り行くことのために(p. 76)作用するところの法がすなわち経中に〔有為〕相と説かれているのである。〔所化の有情をして有為法の無常なのを〕恐れさせるためである。生は有為〔法〕を未来世より現

在世に移らしめる。次に老と無常性とは現在より過去へ〔移らしめる〕。衰変させて、壊滅させるからである。譬えば、人が森に入って行くと三人の敵があり、一人が彼をその森から引き出し、次に二人が命を奪うであろう。[1]〔有為の三相も〕その如くである、と伝説する。ところが住〔相〕はそれら諸行を受け保って、〔それらから〕離れないように希いつつ、〔その状態に〕とどまる。ゆえにこれは〔経中には〕有為の相としては立てられない。無為〔法〕も自相において住するものとしてあるから〔それと混同することを避けて、住は経中に有為の相としては立てられない〕のである。他の人々はまた、住と老とを一つに纏めて住異という一相が経中に説かれている、と考える。〔そのように纏めて説くことが〕何の役に立つのか。それら(生・住・老・無常性)の中で、これ(住)は愛着の〔向けられる〕処であるから、このゆえにそれ(住)を黒耳(貧乏神)に相伴う吉祥(福の神)の如くに示したのである。それに執着させないためである。

〔以上の〕ゆえに有為相はまさしく四つである。

これら生なども亦やはり有為〔法〕であるから、〔これらのための〕別な生などが無ければならぬ。まさしくこれらには生の生などが、(二・四六a)

ある。〔すなわち〕これらにも亦〔それぞれ〕四つの随相がある。生の生・住の住・老の老・無常性の無常性である。〔それでは〕一々〔の相〕について四相があることになり、それら〔の一々〕がさらに他の生などと結びつくから、果てしがないという過失となるではないか。〔否、そうは〕ならない。なぜならば、

それらは八法と一〔法〕とにおいて作用があるからである。(二・四六b)

それら生などは八法において作用がある。その作用とは何か。〔取果の〕作用であり、士用である。生の生などは一法において作用がある。どのようにかといえば、〔四〕相と〔四〕随相との八と共に〔法〕自らが第九法として生起する。その中で、生は自らを除いて他の八法を生ずる。次に、生の生はその生のみを生ずる。譬えば或る雞は多くの子を生み、他の〔雞〕は少数の〔子を生む〕ようなものである、と伝説する。それと同じく、住も自らを除いた他の八法を住せしめ、住の住はその住のみを〔住せしめる〕。こうして老や無常性も亦同様に〔それぞれ理に〕合するように、場合に応じ〔て説かる〕べきである。ゆえに、〔相には随相があり、随相には随随相がある、というように〕停まる処がないということにはならない。

経〔量〕部の人々は〔いう〕――これは〔徒らに〕虚空を分析するのである、と。これら生などの諸法は、〔汝によって〕分別されるように、実（自性をもった法）としてはあり得ないからである。何ゆえか。量が無いからである。けだし、これら（生など）が実として存在することについては、色などの諸法にあるような、いかなる量も――現量も比量も信受された聖教量も――無いからである。しかし経に説かれている――「有為〔法〕の生起も知られる。滅も、住異も〔知られる〕」と。〔だから聖教量はあるではないか〕。〔否、この経文はこの場合の聖教量にならない。汝〕〝神々の愛し子〟は文言を知っているが〔正しい〕意味を知らない。世尊によって、意味こそが依りどころであ〔って、文字が依りどころではない〕、と説かれている。それではこ〔の経文〕の意味とは何か。愚か者らは無明に盲い、諸行の〔相続する〕流れを我・我所と〔誤って〕勝解して愛著する。その誤まった勝解を除き去るために世尊はかの諸行の〔相続する〕流れが有為であること、縁起したものであること

を (p. 77) 明らかにしようと欲して、「ここに三つの有為の有為相がある」と説いたのである。しかし〔一〕刹那〔の諸法〕の上に〔三つの相が〕あるというのではない。〔ただ一〕刹那の上に生起など〔の三〕が知られることはないからである。そして、現に知られていないそれらは相たるに値いしない。だからこそ、この経の中に「有為〔法〕の生起も知られる」と説かれているのである。〔「有為の有為相」と〕重ねて「有為」の語があることによっては、諸相はただ〔諸法の〕有為なることを表わすということが知られるであろうのみであって、諸相は〔それ自体〕有為なる事物として（自性をもった法として）存在することを表わすこと恰も水〔中の〕鷺の如くであるとか、〔諸相は有為の諸法の〕善・不善なることを表わすこと恰も童女の〔好・悪の〕相の如くであるとか、というように考えてはならない。

そ〔の諸相〕の中で、〔諸法の相続する〕流れのはじまりが生起であり、〔その〕尽きるのが滅である。同じその〔諸法の〕流れの続いて起こりつつあるのが住である。そ〔の流れ〕の前と後に差別があるのが住異である。同様に〔経中に〕説かれている――「善男子ナンダは〔その〕受が生起するを知り、住するを知り、終止に、止滅に、終熄に赴くを知る、」と。またこれについて曰く、

〔諸法の相続の〕流れの初めが生であり、〔その〕断絶が滅である。そ〔の流れ〕が住であり、住異は同じそ〔の流れ〕の前後の差別である。

先に無くて今あるは生であり、住は〔諸法の〕連続であり、その断絶は滅である。住異は〔諸法の〕連続の上の前後の差別である、と認められる。

刹那性の法には住無くして滅があるであろう。それ（法）はただこれ（滅）によって滅する。それ（法）についてかれ（住）〔有りと〕執するは無益である。

このゆえに、〔諸法の〕流れこそがすなわち住なのである。このようであると〔考え〕れば、アビダルマ〔論書〕の解説の中で次のように〔説く〕ことも道理であることになる――「住とは何か。既に生起した諸行が未だ滅しないことである、」と。既に生起した〔一〕刹那〔の法〕にとって「滅しない」ということは無いから〔これは諸法の流れについて言われるの〕である。(2)

また、『発智〔論〕』の中に説かれている――「一心の上において生起とは何か。曰く、生である。滅とは何か。死である。住異とは何か。老である、」と。ここで〔心というのは一刹那の心ではなく〕、衆同分〔の上の〕心〔の相続と解するのが〕適当である。しかしまた、一一の刹那について〔右のように〕それら有為の諸相が〔説かれたのであると解して〕も、〔それを〕別個な〔自性をもった〕ものとして執するのでなければ、適当である。いかにして〔適当である〕か。一一の刹那において、〔法の〕先には無くして今あるのが生起であり、あり了って既に無いのが滅であり、前の刹那から後の刹那へ、前の刹那から後の刹那へと連続するのが住であり、それが〔前と〕相似ていないのが住異である。もし相似て生起する時でも〔全く〕差別が無いのではないからである。

そ〔の差別あること〕はいかにして知られるか。〔たとえ〕ヴァジュラ（一種の武器）など〔のような堅固で変化の無さそうなもの〕でも、擲げられたものと擲げられないものと、〔強〕力に擲げらたものと弱い力で擲げ

られたものとが、より遅く〔落下した時〕とより速く落下した時との差別によって、それらの大種に〔それぞれ〕別異な変化〔が生ずるということ〕が成立するからである。しかし非常に大きな差異があるのではないから、諸行は、〔微細な〕異なりがあっても、〔一見〕全く相似て見えるのである。

それならば、最後の一刹那の声や光にも、般涅槃する時の六処にも、〔その〕後の刹那〔に生起する法〕が無いから、住異は無い。だから〔それでは有為法に〕遍く〔四〕相を立てていないことになる。〔否、〕住だけが有為の(cf. ∞)相であると説かれているのではなくて、住異が〔そうであると説かれているのである〕。だから、ある〔法〕に住がある時はその〔法〕には必ず異もあるから、〔有為の〕相を立てることにおいて害は無い。要するに、かの〔最初に挙げた〕経には、次のことが、有為の相であるとして世尊によって明かにされているのである。〔すなわち〕(一)有為〔法〕というものは〔先には〕無くて〔今〕在り、(二)在り了ってさらに在ることの無いものであって、(三)それ(有為法)には住と呼ばれる相続があり、(四)そ〔の相続〕は〔刹那ごとに〕異ってゆくのである。

その場合、生などを別個な〔法としての自性をもった〕もの〔と考える〕ことによって何〔の意味があるか〕。〔もしそれらを別個なものとして考えなかったら〕その場合は、〔有為〕の相を有する〔有為〕法そのものが同時にまたその〔有為〕相でもある〔ことになるが、それ〕がどうして〔理に〕叶うであろうか。いったい〔仏陀の三十二〕大人相と〔その相を有する〕大人〔仏陀〕とはどうして別なのか。〔決して別ではないではないか。有為法と有為の諸相との関係も同様である。〕また、〔頸の下の〕垂れ肉・尾・〔肩の上の〕隆起・蹄・角などと

いう牛の相は牛と別なものではない。堅さなどの地界などの相はそれら〔地界など〕と別なものではない。また、上昇することによって、煙の煙たる〔相〕が、遠くから認められるが、そ〔の煙〕はこ〔の煙の相〕と別なものではない如く、こ〔の有為法と有為相との関係〕においても同じその理があるであろう。

また、色などの有為〔法〕についても、たとえ〔その〕自性を把握していても、〔それが〕先には無いことと後にも〔無いこと〕と〔その〕相続の上に差別のあることとが知られない限り、〔その〕有為性は認められない。このゆえに、ただ〔有為性〕それ自体によってそ〔の有為性〕が認められているわけではないし、またそれら〔色など〕より外に別個な〔自性をもった〕ものとして、生などがあ〔って有為性を成り立たせてい〕るわけでもない。

（毘婆沙師よりの反難――）もしまた、生〔相〕などの別個な〔自性をもった〕ものがあるとしたら、いかなる不合理があるであろうか。（経量部の答え――）一つの法が一時において生じており、住しており、衰えており、滅していることになるであろう。それらは共に存在する〔法〕だからである。（毘婆沙師――）〔そうでは〕ない。作用の時が異るからである。生〔相〕は未来にあって作用を起こす。既に〔現在に〕生じたものは〔さらに〕生ずることはないからである。[3] しかし住など〔の三相〕は、法が〔現在に〕生じ了った時、作用を起こすから、生ずると同時に住し、老い、或いは滅するということはない。

（経量部――）未来〔法〕は〔自性をもった〕ものとしてあるのか、あるのでないか、ということが、まずともかく、ここで決定されなければならない。その後に、〔生相が未来にあって有為法を〕生ぜしめる〔作用を起

こす〕か〔起こさ〕ないかが成り立たしめられるであろう。たとえそ〔の未来法〕があるとしても、生〔相〕が作用を起こしているのに、〔その生相が〕未来であるとはいかにして成り立つのであるか、というわけで、未来の相が説かれなければならない。また、既に〔生相が現在に〕生じおわって〔その〕作用が滅してしまっているのに、いかにして〔その生相が〕現在であるとは成り立つのであるか、というわけで、現在の相も説かなければならない。

また、住〔相〕など（住・老・無常性）がみな同時に〔現在にあって〕作用に対してはたらきをもっている〔とする〕ならば、同一の刹那において、法が住しており、衰えており、滅しているという過失に陥るであろう。住〔相〕がこ〔の法〕を住せしめているその同じ時に、老〔相〕は〔同じその法を〕衰えさせ、無常性は〔同じその法を〕滅せしめるから、そ〔の法〕はその時において住するとすべきか或いはまた衰えるとすべきかまたは滅するとすべきか。もし、住などの作用は順次にあると説く人があろうならば、彼にとって、〔有為法の〕刹那性は退けられる。またもし、われわれの〔考える〕刹那とは、それによってこ〔の三作用〕がすべて完遂されるだけ〔の時間〕である、というように説く人があろうならば、たとえそうであっても、これら〔他の〕二相と共に生起する住〔相〕が法を住せしめるその間に、老〔相〕は〔法を〕衰えしめず、無常性は〔法を〕滅せしめない、ということのことは何によるのであるか〔が問われなければならない〕。住がより力強いからである〔と言うならば、〕それでは何によって〔その住相がやがて〕力強くなくなって、それゆえに、無常性〔相〕がそれ（住相）を、〔本〕法と共に、滅せしめるのであるか。

〔もしそれに答えて、その場合住相は〕既に作用がなされたから、重ねて作用をなすには耐えないのであって、〔それは〕恰も生〔相の作用が既になされた場合〕の如くである、と〔言うならば、再び難じて言う〕。生が〔重ねて作用をなすに〕耐えないことは〔理に〕叶う。生〔相〕などによって生ぜしめるべきものはすでに現在性に齎らされており、重ねて齎らされることは不可能だからである。しかし、住〔相〕によって住せしめらるべきものは、実に、どこまでも住せしめられ得るのであり、そのゆえに(p.79)それが〔重ねて作用をなすに〕耐えないというのは〔理に〕叶わない。また、この場合〔住相が重ねて作用をなすのに耐えないのは〕何が障碍となるのか。かの老と無常性と〔の二相〕が〔障碍となる、というならば、〕もしこの二が力強くあるならば、既に先に〔住の作用があった時に作用を起こして〕いたであろう。また住〔相〕の作用が滅した時、これら〔二相〕は〔もはや〕住しないであろうし、またかの〔本〕法も〔住しないであろう〕から、いかにして、或いはいずこにおいて、作用をなすに耐えるであろうか。或いはまた、その上にさらにこれら二によって何がなされねばならないか。〔嘗ては、〕住〔相〕が摂持するから、その法は生起して直ちに滅することはなかった。しかし、〔今や〕それはか〔の住〕によって見離されており、もはや決して〔さらに〕住して行くことはないであろう。これがすなわちそ〔の法〕の滅であり〔その上にさらに老や無常性によってなされねばならぬことは何も無い〕。

また、ともかく、一法が生起している時、〔それの〕未だ滅しないことが住〔相〕であろうし、〔それの〕滅することが無常性〔相〕であろうかも知れぬ。しかし老〔相〕が〔ただ〕一〔法〕の上にあることは、実に、あらゆる点において、あり得ない。老というのは異った状態になることであり変化であって、あるものがそのまま

それと別種なものであるということは〔理に〕叶わない。これについて説かれている――

〔前と〕同様であっては老〔相〕は成り立たず、〔前と〕異ってはそ〔の法〕は〔前の法と〕全く別なもの〔となる〕。ゆえに〔ただ〕一つの〔法としての〕存在の上に老〔相〕というもの〔があるとするの〕は不当である。

他の部派に属する人々は曰く、滅の因を得たら無常性が〔法を〕滅する、と。彼の説の如くならば、ハリータキー（下剤として用いる薬用植物）を服んだら天が下痢させる、ということになる。しかもそのような〔無常性〕があると考えて、何の〔役に立つか〕。ただその滅の因から滅があるとすれば〔無常性などは考えなくても〕よいではないか。

また、心・心所は刹那性であると認められているのだから、それらの無常性のためには〔別に〕滅因を待つ要は無いゆえ、住〔相〕と無常性〔相〕とは同時に作用をなすであろう。だから同一時において同一の〔法〕に住することと滅することとがあるということになるであろう。

このゆえに、〔法の相続する〕流れについて、これら有為の〔四〕相が説かれているのであって、このように〔考えることによって、初めに掲げた〕かの経はよく解釈せられる。

またもし未来の生〔相〕が生ぜらるべき〔有為法〕を生ぜしめるのであれば、すべての未来〔法〕が同時に生じないのは何のためであるか。そのゆえは、

生〔相〕が、〔それによって〕生ぜらるべき〔有為法〕を生ぜしめるのは、因や縁を離れてではない。

（二・四六cd）

因や縁の和合を離れては生〔相〕は〔有為法を〕生ぜしめない。

それならば、因や縁こそが〔法を生ぜしめる〕能力をもつ、とわれわれは考える。〔因・縁の〕和合がある時〔法が〕あるから、また〔和合が〕無い時〔法は〕無いから、生〔相〕がでなく因・縁こそが〔法を〕生ぜしめるのである。

ああ、〔汝は〕しかしすべての存在を知り得ているのであるか。〔諸〕法の本性は微妙であって知り難い。〔われわれの考えによれば、〕生〔相〕が無いときは、〔法が〕生じているという〔認識〕は決して無いであろう。また〔そのときは〕色の生起という第六〔転〕（所有格）の語も〔無いであろう〕。色の色という〔語が無い〕のと同様である。無常性〔相〕に至るまで同様に、〔それぞれの場合の理に〕応じて、説かるべきである。

それならば、〔汝の〕そ〔の言い方〕によって、無我という認識を成り立たせるためには無我性〔という法〕があると認めなければならない。一二・大小・各別・結合・別離・彼・此・有などの認識を成り立たせるためには、外道〔の人々〕によって分別されている数・量・個別性・合・離・他性・此性・有性などもあると認めなければならない。また、第六〔転〕を立てるためには色の結合ということも〔あると認めなければならない〕。また「色の自性」というこの第六〔転もあると認めなければならないが、それ〕はいかにして〔汝の説と〕適合するか。

このゆえに、（p. 88）「〔法が〕生じた」というこのことは、まさしく先には無くて〔今〕在るということを知らしめるために仮に〔そう〕表現されただけのものである。そして、このこと、〔すなわち〕先には無くて〔今〕在

るという相をもつ〔法の〕生起、は多種多様であるから、それを殊別するために、「色の生」という第六〔転〕を作るのである。〔すなわち〕それによってはただ色の名をもったものの生起だけが知られ得るのであって、〔それより〕他の〔生起〕は知られない筈である。譬えば「栴檀の香」などとか「石像の体」とか〔言う場合〕の如くである。住〔相〕なども同様に〔それぞれの場合の理に〕応じて知らるべきである。

もし生〔相〕が無くても〔法が〕生ずるならば、何ゆえに虚空などの無為〔法〕も生じないのか〔といえば、〕生ずるというのは先には無くて〔今〕在るということであるが、無為〔法〕は常住なものであって〔「先には無くて」ということはあり得ない〕から、生ずることは無いのである。法性としてすべて〔の法〕が生〔相〕を有するとは認められない如く、すべて〔の法〕が、生ずると認められるべきではない。同じく生〔相〕を有していても、ある〔法のため〕の縁にはその他の〔法〕を生ぜしめる力が無いのと同様に、すべて〔の法〕に無為〔法〕を生ぜしめる力はあり得ないであろう。

毘婆沙師らは〔言う〕――生〔相〕などは実有なる体をもつ（自性を有する）〔法〕として成り立っている、と。彼らは、反難する者があるからといって、伝統の説を放棄しはしない。鹿がいるからといって麦を種えない者はないし、蠅がとまるからといって菓子を食わない者もない。このゆえに、〔反難者の指摘する〕過失に対しては通釈しなければならないし、宗義には従わなければならない。

〔以上で〕四相を説きおわった。

（1）新訳では「一衰其力一壊命根」と二人を別々に記している。旧訳も同様である。

(2) 毘婆沙師にはこれは認められないので、『順正理論』巻一三では殊に激しい反駁を加えている（大正二九、四〇七a—四〇八c）。

(3) チベット訳は「そのゆえは未生なる〔法〕が生ずるからである」としているから、原文 yasmān na jātaṁ janyate が yasmād ajātaṁ janyate となっていたに違いない。もちろん前者がよいが、後者でも意味が通らないわけではない。

(8、名・句・文)

〔先の本偈（二・三六a）にいう〕「名身など」とは何か。

名身などとは名辞と章句と音節との集まりである。（二・四七a b）

などの語によって句〔身〕と文身とが含まれる。その中で、名とは名辞である。(1) 例えば「色」「声」などという如きである。句とは章句である。〔少くともそれは一つの〕意味を完全に現わし得るだけのもの〔でなくてはならない〕。例えば「諸行は実に無常である」という如きである。それによって動作や性質や時称（テンス）についての〔それぞれ〕特殊な関係が了解される。文とは音節である。例えば a, ā などの如きである。しかし音節は文字の構成分の名前ではないか。〔そうでは〕ない。文字の構成分を表わすために音節が用いられるのでない。聞かれなかったものを〔文字に〕書くことによってどうかして〔人に〕理解させようとして、音節を表わすためにこそ、文字の構成分が用いられるのである。だから音節はそれら（文字の構成分）の名前ではない。そして、これら名辞などの集まり（samukti）が名身などである。〔語根〕uc は合集の意味である、と〔人々は〕誦するが、

そ〔の語根〕についてこの sam-ukti という語形が生ずる。合集というのが samukti の意味である。その中で、名身とは例えば「色」「声」「香」「味」「触」などという如きものである。句身とは例えば「諸行は無常である」「諸法は無我である」「涅槃は寂静である」などという如きものである。文身とは例えば ka, kha, ga, gha, ña などという如きものである。

しかしこれらは語を自性とするから、それ自体は声であり、だから色〔法〕を自性とするものではないか。何ゆえに〔それが〕心不相応であると説かれるのか。〔否、〕これらは語を自性とするものではない。語とは音声であるが、音声のみをもってしては意味は了解されない。ではどうであるか。名があってはじめて語がはたらく〔から、〕名が意味を現わすのである。〔否、名という法があってそれが意味を現わすと考えなくても、〕単なる音声が語ではなく、それによって〔或る〕意味が了解されるような音声がすなわち語である、〔と考えれば、それで十分である〕。それではいかなる音声によって意味が了解されるか。語を語る人々が〔これだけの〕意味において〔この音声は語としてはたらく〕と限界を定めたところのもの〔によって〕である。例えば、(p. 81) go というこの声は〔次の〕九つの意味において〔はたらく〕と限界を定められている。

言葉と方角と地と光と金剛と獣と眼と天と水との九つの意味において智者は、go という声を了解するであろう、と。

名が意味を現わすと考える者によっても、「もし〔その〕句義が〔右のような意味の限界内に含まれるものとして〕承認されたものであれば」というこ〔の限定〕は、必らず受け入れられなければならない。〔そうだとすれ

ば、語によって意味が了解されるという〕このことも、ただその句義が〔右のように〕承認された声さえあれば、それで成就するのであるから、名という別なものがあると考えることに何〔の意義〕があるか。

〔この〕名に対して語がいかにはたらくかは、まだ知られていない。この場合、〔語は名を〕生ぜしめるのであるか、或いはまた顕わすのであるか。もし〔語は名を〕生ぜしめるというならば、語は音声を自性とするものであるから、すべての音声がただそれだけで名を生ぜしめるであろう。〔しかしそのようなことはあり得ない。〕或いは、何か或るものに似た特殊な音声があってそれが名を生ぜしめると認めるならば、それこそが意味を現わすものとなるであろう〔から、別な法としての名があって意味を現わすと考えなくてもよい〕。またもし〔語は名を〕顕わすというならば、語は音声を自性とするものであるから、すべての音声がただそれだけで名を顕わすであろう。或いは、何か或るものに似た特殊な音声があってそれが名を顕わすと認めるならば、それこそが意味を現わすものとなるであろう。

また実に、〔多くの〕声が合体して一刹那に集まることも無いし、一つのものの部分として生起するということも〔理に〕叶わないから、〔或る一刹那において〕語が〔名を〕生ぜしめているとしても〔それが〕どうして〔多刹那に亘って音声が発せられることによってはじめて一つの意味を現わし得る〕名を生ぜしめ得るであろうか。（反難――）それではどうして過去〔の多刹那に亘る表業〕を受けて最後の表〔業〕の刹那に無表を生ぜしめるのであるか。〔それがある得るのであるから、先にいう、語が名を生ぜしめることも、あり得るのである。〕（答え――）そうだとすると、それでは、ただ最後〔の刹那〕の声のみにおいて名の生起があるから、そ〔の最

後の〕一〔声〕だけを聞く者でも意味を了解し得ることであろう。また、語が文を生じ、文が名を〔生ずる〕というように考えるであろうならば、それに対してもまた同じその過難がある。〔多くの〕文が〔一刹那に〕合体することは無いからである。

語が名を顕わすということについても、全く同じこの過難があるのである。

語と別に文がある〔と主張すること〕に智慧ある人が心を注いでも、〔それは法の自〕相として決定することができない。だから、語は文を生ぜしめるということも、〔語は文を〕顕わすということも、〔理に〕叶わない。また生〔相〕など〔が有為法と共に生ずる〕ように、名は〔その〕意味と共に生ずる、と認めるならば、そうすると、過去・未来の意味には現在の名は無い、ということになるであろう。〔また、〕父は思う儘に子供たちの名をつけるから、〔その場合〕どの名が〔その〕意味と共に生ずるであろうか。また、〔無為法には生ずることは無いから〕無為法の名は何と共に生ずるであろうか。〔以上の不合理がある〕から、〔名はその意味と共に生ずるという〕このことは全く認められない。〔もっとも〕世尊によっても

偈は名に依り、詩人は偈の依りどころである、

と説かれているが、その中で、名というのは〔これだけの〕意味において〔この音声は語としてはたらく〕と限界を定められた声である。そして名の特殊な配列が偈であるから、〔偈は〕名に依っているのである。しかし〔その〕特殊な配列が別個な〔自性をもった〕ものであると〔考えるの〕は不合理である。〔樹などの〕列〔といっても樹などと別個に列があるのでない〕如く、また心の次第〔といっても心と別個に次第があるのでない〕如く

である。或いはまた、文のみが別個な〔自性をもつ〕ものとして存在していると考えるとせよ。〔そうすると〕それら(文)の集合がすなわち名身などであろうから、そ〔の名等〕を〔別個な法として〕執するのは無意味である。

しかし毘婆沙師らは〔言う〕――心不相応行を〔自〕性とする名身などが実として(自性をもった法として)ある。すべての法は〔人間の〕考察の及ぶところでないからである、と。

(1) saṃjñākaraṇa は本来は「名前をつけること」(チベット訳は miṅ byed, しかし旧訳は「所立号」)であるが、ここでは単に「名前」「名辞」の義で、称友疏には nāmadheya と解している。

(9、心不相応行の分類的考察)

(p. 88) また、これら名身などは何〔界〕と関わるか、有情数であるか非有情数であるか、異熟生であるか養われたものであるか等流性であるか、善であるか不善であるか無記であるか、が説かれねばならない。曰く、

欲・色〔界〕繋、有情数、等流性、無記である。(二一・四七c d)

欲〔界〕繋及び色〔界〕繋である。他の人々は〔いう〕――これらは無色〔界〕繋でもあるが、〔無色界には声が無いから〕語られることが無い、と。これらは有情数である。〔語を語って意味を〕現わす〔有情〕が〔これらを〕具有するのであって、〔その語によって言い〕現わされる〔非有情〕が〔これらを具有することは〕無い。等流性であり無覆無記である。これら名身などが有情数であり、等流性であり、無覆無記である如く、

同分も同様である。しかしそれはまた異熟でもある。[1]（二・四七d、四八ab）

ただ等流性であるのみではない。欲・色・無色〔界〕繋である。

得は二種[2]である。（二・四八b）

得は等流性でもあり、異熟生でもある。

相も亦、（二・四八c）

二種である〔と直前の本偈の中の句がここにも〕はたらく。得の如く〔等流性でも異熟生でもある〕。

〔二〕定と非具有（非得）とは等流である。（二・四八cd）

二無心定と非具有〔すなわち非得〕とはただ等流性である。

〔以上で〕これら〔の法〕について説かるべきこととして残っていたものを説きおわった。余他の無想と命根とについても〔既に説きおわった〕から、再びわれわれは説かない。得などが有情数であることは〔先に〕どのように説かれているか。〔先に、それらは有情によって〕具有される、と説いたことによって〔説かれている〕。

〔四〕相が有情数でもあり非有情数でもあることは〔先に〕どのように説かれているか。〔これらは〕すべての有為〔法〕と共に生ずるのであるから〔先にそのことを説くことによって既に説かれている〕。

〔以上で〕心不相応〔行法〕を説きおわった。

（1）新訳は「同分亦如是、幷無色異熟」である。原文ではその「幷無色」に当る字が無いが、これは当然あるべきである。V. V. Gokhale 本の本偈ではここが tathā sabhāgatā vipāko 'pi traidhātuki となっていて、その方がよい。チ

ベット訳も旧訳もそれに合する。

(2)　新訳のみが「得相通三類」とする。得も四相も苦法智忍と倶起すべきものがあるはずであるから、等流性・異熟生であるばかりでなく刹那性もあり得ると思われる。そうとすれば新訳は誤まっていないと思われるが、新訳以外の諸本はすべて（両釈疏も）刹那性に言及していない。

七　六因・五果・四縁

(1、六　因)

〔先に〕「生〔相〕が、〔それによって〕生ぜらるべき〔有為法〕を生ぜしめるのは、因や縁を離れてではない、」と説かれた（二・四六cd）ところの、これらの因とは何か。縁とは何か。

能作と倶有と同類と相応と遍行と異熟と名づけるのとの六種が因であると認められる。（二・四九）これらの因は六である。能作因・倶有因・同類因・相応因・遍行因・異熟因である。

(2、能　作　因)

その中で、

自ら以外のものが能作因である。（二・五〇a）

有為法にとって、自らの存在を除いた〔他の〕すべての法は能作因である。〔それらはこの法の〕生起に対して障礙とならない状態にあるからである。（問い――）しかし、凡そ漏は無知の者には生起するであろうが、智者には生起しないから、智はそれら(漏)の生起に対して障礙をなすではないか。(p. 83)また太陽の光は星を見るのに〔障礙をなすではないか。だから、智は漏の、太陽の光は星を見ることの、能作因ではない筈である〕。どうして、〔それ〕自体を除いてすべての法が、有為〔法〕の能作因となるのであるか。（答え――）現に〔ある法が〕生起しようとしている時、〔他のすべての法は、その法に対して〕障礙とはならない状態にあるからである、と知るべきである。〔法の〕生起に対して障礙をなすことが可能であるのに、障礙をなさないから、因であることになるであろう。例えば圧政をしない王侯について村人たちが「領主のおかげで我々は安楽だ」と語るであろう如くである。（問い――）或る〔法〕に〔他の法の生起を〕障礙する能力が無いというだけで、どうしてそれが因であることになるか。例えば涅槃や〔まだ現在に〕生起していない諸法には、〔他の〕すべて〔の法〕の生起を〔障礙する能力は無く〕、また、地獄〔の有情〕などには無色〔界〕の諸蘊の生起を〔障礙する能力は無いが、どうしてそれらは能作因でなくてはならないか〕。たとえそれらが〔能作因では〕ないとしても、〔他の法の生起を〕障礙することが不可能であろうことは、〔能作因で〕ある場合と全く同様であろう。〔とすれば、それらが他の法の生起を障礙し得ないからといって、ことさらに能作因であると考える要はないではないか。〕（答え――）王侯が〔圧政をしないのはただそれを〕なし得ない〔からしないのに過ぎないような〕場合でも、〔村人たちはやはり上述のように〕言うであろうから、かの譬喩はそのままここにも〔該当する〕。

〔以上は能作因についての〕ただ一般的な説明である。しかし、力すぐれている能作因は〔他の法を〕生起させることも可能である。恰も眼と色とが眼識を、食物が身体を、種子などが芽などを〔生起させることが可能な〕如くである。ところで次のように非難する者がある――もしすべての法は〔他の法の生起の〕障礙とならないから能作因であるというならば、すべて〔の法〕の生起が同時に起こらないのは何ゆえであるか。また〔一つの〕殺生〔が行われること〕によって、すべての人が、〔当の〕殺害者と同じく、それに関与するということにならないのは〔何ゆえであるか〕、と。〔しかし、〕すべての法が〔能作〕因と認められるのは〔それ以外の法の生起の〕障礙とならないものであるからであって、〔それ以外の法を生起〕せしめるものであるからではない、というこ〔の我々の説〕は、彼（上述の非難者）の非難し得るものではない。

他の人々は〔言う〕――すべての能作因には〔各々他の〕すべて〔の法〕を生起させる能力がある。例えば涅槃にも眼識を〔生起させる能力がある〕。いかようにであるか。こ〔の涅槃〕を所縁として、善・不善の意識が生起し、それから、次次に〔種々な法が生起し、やがて〕のちに、眼識が〔生起する〕から、順次に〔先に生起したものはあとに生起するものの〕能作〔因〕となることによって、これ（涅槃）も亦〔間接的に眼識の〕縁となっているゆえに、〔それを生起させる〕能力がある。他〔の法〕についても同様に知るべきであり、これはただ一例である、と。

〔以上で、〕能作因を説きおわった。

（3、俱　有　因）

俱有〔因〕は互いに果となるものである。（二・五〇b）

互いにとは交互に〔という意味〕である。もし法が相互に〔士用〕果であるなら、それらは相互に俱有因である。

大種〔相互〕と、心と心に随って起こるものと、相と所相と、の如くである。（二・五〇cd）

四大種は互いに俱有因である。心は心に随って起こる諸法（心所など）の〔俱有因であり〕、それらは〔諸法〕はまたそれ（心）の〔俱有因である〕。有為〔法〕の〔四〕相は所相（その四相を有する有為法）の〔俱有因であり〕、それ（所相）はまたそれら（四相）の〔俱有因である〕。このようにして、すべての有為〔法〕は、〔それぞれの性質に〕応じて、俱有因である。しかし、〔有為法と随相とは〕互いに果となることが無く、〔有為〕法は随相の俱有因であるが、それら（随相）はそれ（法）の〔俱有因では〕ない、ということが、〔上述したことに対して例外として〕附け加えられなければならない。

ではその心に随って起こる諸法とは何か。

心所と二律儀とそれらの〔四相〕と心の〔四〕相とが、心に随って起こる〔法〕である。（二・五一abc）すべての心相応〔法〕と、静慮律儀と無漏律儀と、それら（すべての心所及び二律儀）の生など〔の四相〕と、及び心の〔四相〕と、というこれらの諸法が心に随って起こる〔法〕と言われる。いかにしてこれら（p. 84）の諸法は「心に随って起こる」と言われるのであるか。いかにしてこれらは心に随ってはたらくのであるか。要約してい

えば、

時と、果などと、善などと、によってである。（二・五一cd）

時とは、まず、〔これらは〕心と同一に生じ、同一に住し、同一に滅することによってであり、また、〔心と〕同一の世に在る（心が過去世ならこれらも過去世）ことによってである。果などによってとは、〔これらは心と〕同一の〔士用・離繫〕果をもち、〔同一の〕異熟〔果〕をもち、〔同一の〕等流〔果〕をもつことによって、である。右〔に「時」について述べた中〕の「同一」の語は「同一時に」という意味であると知るべきである。(1)善などによってとは、心が善・不善・無記のときは、〔これらも〕善・不善・無記であることによって、である。このように〔生・住・滅・世・果・異熟・等流・善・不善・無記の〕十因によって〔これらは相互に〕「心に随って起こる」と言われる。

この場合、心は、最も少い時でも五十八の法の倶有因である。〔すなわち、〕十大地〔法〕と、それの〔有為〕相四十と、自らの〔四〕相と、〔四〕随相との〔倶有因である〕。これに対して、〔心〕自らの随相を除いて五十四法はそ〔の心〕の倶有因である。〔ところで〕他の人々は、十四〔法のみが心の倶有因〕である、と〔言う〕。〔すなわち、〕十大地法と〔心〕自らの〔四〕相とである。〔しかし毘婆沙師らは〕そのようには説明しない。『品類論』は次のように〔右の説と〕矛盾するであろうからである。〔すなわち〕「有身見を因とするが有身見の因とはならぬ苦諦があるであろう。有身見及びそれと相応する諸法の生と老と住と無常性とを除いた、余他の染汚の苦諦である。また、有身見を因とし有身見の因である〔苦諦があるであろう〕。それを除いたところの〔苦諦の

諸法〕である、」と。カシュミーラの〔論師〕たちは〔言う〕――そこで、〔右の『品類論』の文章の中の〕「それと相応する諸法」という〔句〕を誦しない人々もあるが、やはりこ〔の句〕は誦せられねばならない、或いは〔少くとも〕そういう意味として理解されなければならない、と。

凡そ倶有因として因なるものは亦倶有でもある。しかし、倶有なるものは倶有因として因ではないこともある。㈠随相は〔本〕法の〔倶有因でない〕。㈡それら(随相)は互いに〔他の随相の倶有因でない〕。㈢〔心に〕随って起こる〔諸法の〕随相は〔その〕心の〔倶有因ではない〕。㈣それら(心に随って起こる法の随相)は互いに〔他の倶有因でない〕。㈤〔他と〕牴触する所造色は互いに〔他の倶有因でない〕。㈥〔他と〕牴触しない或る種の所造色(無表業の一部)も〔互いに他の倶有因でない〕。㈦すべて〔の所造色〕は大種の〔倶有因でない〕。㈧また、〔法と〕共に生ずる得は所得〔の法〕と倶有であるけれども〔その〕倶有因ではない。同一の〔士用果・離繋〕果や異熟や等流をもつのではないからである。また、これら(得)は〔所得の法と、常に〕あい伴うものではなくて、先にも生起するし、後にも〔生起する〕からである。

これらすべては〔そうで〕あろうけれども、〔世間一般に〕因果をなすものとして認められている種子〔と芽〕などの上に、この〔同時の因果という〕道理は見られないから、共に生起している諸法がいかにして〔相互に〕因果をなすか、が説かれなくてはならない。〔それは〕例えば灯火と光とが、また、芽と影とが〔相互に因果をなす〕如くである、〔というならば〕、およそまず〔その場合〕、灯火が光の因であるか或いはまた先に生起した〔因縁の〕和合が灯火と光との〔生起に対する因であるか〕、〔また、芽が影の因であるか或いはまた先に生起し

た因縁の和合が〕芽と影との生起に対する因であるか、ということが決定されなければならない。

そこで、〔或るものが〕有り、または無い時には、〔他のものは〕それと同様に〔有り、または無い、〕というこのことのゆえに〔前者と後者との間に因果をなす関係は成立する〕。(2) 因明家たちは、因と因を有するもの(果)との相を語って言う――もし或るものが有る時〔他の〕ものが有り、〔或るものが〕無い時〔他のものが〕無いならば、定則として、前者は因であり後者は因を有するもの(果)である、と。また、倶有の諸法の間では、一〔法〕があればすべてがあり、一〔法〕が無ければ(p. 85)すべてが無いから、〔これらの法が〕因果をなすということは〔理に〕叶う。

〔いかにも、〕共に生起した〔諸法〕にはともかく〔そのように因果をなすということが〕あるであろう。しかし〔それらの間の因果関係が〕相互にであるのはいかにしてか。〔先に「或るものが有り、または無い時には、他のものはそれと同様に、有りまたは無い、というこのことのゆえに」と述べたのと〕全く同じ理由で、であると〔言うならば、それに対して〕曰く、そうだとすれば、では、相離れない所造色は相互に〔因果をなすという〕この過失があるし、また、〔その所造色は〕大種と共に〔相互に因果をなし〕、また、心の随相などは心などと〔相互に因果をなす、という過失がある〕。

では、三杖が互いの力に依って立つように、倶有の〔諸法〕が〔相互に〕因果をなすことも成り立つのである、〔と言うならば〕、そのことをしばらく究明しなければならない――これら〔三杖〕は共に生起した〔その三杖〕の力によって立つのか、或いはまた先に〔生起した因・縁〕の和合によってまさにそのように生起するのか、ま

た、この場合何か別な繩か釘か或いは〔下から〕支える大地かがあって〔それによって三杖が立つ〕のか、と。

これら〔倶生の法〕にも亦、他の〔法がその〕同類因などとなることはあるのだから、〔倶有因以外の因がそこに認められても、それによって倶有因の存在が碍げられることはなく、従ってここに〕倶有因は成立せしめられた。

(1) 共に「同一の (eka)」という語を用いているが、前のは saha=together with の意であり、あとのは sādhāraṇa=common to の意味である、と称友疏 (p. 192, l. 10) に説明する。

(2) この文章は余りに簡潔で理解がしにくい。新訳は「理不応然、随有無故」とあり、旧訳は「此義未可然、何以故、依此道理、此義自現、随有無故」とある。傍点を附した句は訳者の補筆か、漢訳者の用いた原本にそのような句があったか、審かにしない。称友疏は、この部分の註釈としては何も言っていないが、少し前の（本和訳三五八頁、二行）部分に対する註釈として、bhāvābhāvayas tadvattvād の句を引いて、それを caittādīnāṃ bhāve cittasya bhāvād abhāve cābhāvāt te'pi cittasya hetavo bhavanti（心所などがある時心があるから、そして〔心所などが〕無い時〔心が〕無いからそれら〔心所など〕は心の因である）と説明しているので、今はそれ従う。

(4、同類因)

同類因とは何か。

同類因は相似したものである。(二・五二a)

相似した諸法が相似した諸法の同類因である。たとえば、善の五蘊は善の〔五蘊〕に対して相互に〔同類因であ

り〕、染汚〔法〕は染汚〔法〕に対して、無記〔法〕は無記〔法〕に対して〔相互に同類因である〕。無記の色は〔無記の〕五蘊の〔同類因である〕が〔その他の〕四〔蘊〕は色〔蘊〕の〔同類因では〕無い、と他の人人は〔言う〕。〔色蘊はその他の蘊より〕劣るからである。同一の衆同分の中において、カララはカララなどの十位の〔同類因となり〕、アルブダなどは、〔それぞれ〕一つづつを除くことによって、アルブダなどの〔九乃至一位の同類因となる〕。しかし他の同類なるものに対しては、十位が〔すべて〕十〔位〕の〔同類因となる〕。外界の〔事物〕の中でも、麦は麦の〔同類因となり〕稲は稲の〔同類因となる〕、というように広く〔それぞれの場合の理に〕応ぜしめ〔て理解す〕べきである。

しかし、色が色の同類因であると認めない人々にとっては、次に挙げる論の本文は、〔その主張せんと〕欲するところと相違するものとしてはたらくことになる。〔すなわち、曰く〕「過去の大種は未来の大種の因〔縁〕であり、増上〔縁〕である」、と。〔因縁であるといっても、倶有因でも相応因でも遍行因でも異熟因でもないのだから、必然的に同類因である。〕

また、相似した法のすべてが相似した法の同類因であるか。〔そうでは〕ない。それでは何〔が同類因である〕か。

自部・自地に属するものである。（二一・五二b）

それら〔諸法〕の部・地は〔これら諸法〕自らの〔部・地〕であるから、それらは〔これらにとって〕自部〔に属するもの〕・自地に属するものである。部とは見苦所断乃至修所断の五である。地とは欲界と〔四〕静慮・〔四〕

無色の八とである。その中で、見苦所断〔の法〕は見苦所断〔の法〕の同類因であって他〔の法〕の〔同類因では〕ない。同様に、乃至、修所断〔の法〕は修所断〔の法〕の〔同類因である〕。また、これら欲〔界〕繋〔の法〕は欲〔界〕繋〔の法〕の〔同類因であり〕、初静慮地〔の法〕は初静慮地〔の法〕の、乃至、有頂地〔の法〕は有頂地〔の法〕のみの〔同類因〕であって他〔の法〕の〔同類因では〕ない。またこれらも〔その〕すべてが〔同類因〕であるのではない。それでは何が〔同類因〕か。

前生のものが、である。(二一・五二b)

先に生起した〔諸法〕が、後に生起した及び未だ生起しない〔諸法〕の同類因である。未来の〔諸法〕は決して同類因ではない[1]。これは何によって〔知られる〕か。曰く、論書によって〔知られる〕。〔すなわち〕「同類因とは何か。前に生起した諸善根は、後に生起した諸善根の、(p. 88)及びそれと相応する諸法の、自界における同類因である。そのようであるから、過去〔の法〕は過去・現在〔の法〕の、過去・現在〔の法〕は未来〔の法〕の〔同類因となる〕」と説かるべきである」と。〔しかし、〕また論書〔の中に別な記述〕がある。〔曰く、〕「或る法が〔他の〕法の因である時、時にはその法はかの法の因でないことがあるか。曰く、いかなる時も〔因でないことは〕無い、」と。〔この文は右の説と矛盾するではないか〕。〔否、この場合には〕倶有と相応と異熟との〔三〕因〔のみ〕を意味して〔「因」と〕言われたのであるから、それ(右の説)は過失が無い。また、ある人は考える——かの未来法が正生位にある時は、既に同類因たることに決定したものとなっている。ゆえに「いかなる時も〔因でないことは〕無い」というこのことは〔未来の〕最後の位〔すなわち正生位〕における〔場合を〕

意味して説かれたのである、と。彼の〔説〕は〔先の疑問に対する〕答釈とはならない。なぜならば、かの〔未来〕法は正生位より以前においては同類因ではなく、後に〔同類因と〕なるのだからである。また、「ある法が他の法の等無間ならば、時にはその法はかの法の等無間でないことがあるか」というこの問いに対しても、「いかなる時も〔因でないことは〕ない」というその考え方によって、〔「いかなる時も等無間でないことはない」と〕言うことは可能であろうのに、何ゆえに「もしこの法がまだ生起しない時には〔等無間でない〕」というように言ったのであるか。彼処(因縁について説く箇処)において〔説く〕のと同様に此処(等無間縁について説く箇処)においても〔説を〕なすべきである、そして此処において〔説く〕のと同様に彼処においても〔説をなすべきである〕、と〔考えて、一方においては「いかなる時も因縁或いは等無間縁でないことはない」といい、一方においては「もしこの法がまだ生起していない時には、因縁或いは等無間縁でない」といって〕両面を表わそうとするためである、と〔いうならば、それを攻撃して、次のように言う〕。そのようであるなら、〔そうすることに〕何の功徳が獲られるか。ただこの場合、論書の作者が巧みでないということになるのみであろう。だから、先の〔説明〕(三因のみを意味しているという説明)こそが、こ〔の問題〕に対する善い答釈である。

それでは、「未来〔法〕の中で有身見及びそれと相応する苦諦を除いて、それ以外の染汚の苦諦なるものは、有身見を因とするが有身見の因〔とはならない〕。しかし、〔右に〕除かれたものは有身見を因とし有身見の因でもある、」と説かれる〔このことは、いかに解釈すべきかというに、この本文は〕「未来の有身見と相応する苦諦を除いて」というように〔修正して誦〕せらるべきであり、また〔たとえ本文を修正しないとしても〕その意

味に理解されなくてはならない。

それでは『施設〔論〕』の中の次の文はいかに通釈するか。「すべての法は四つのことにおいて決定されている。すなわち、因において、果において、依りどころにおいて、所縁において、決定されている、」と。この中で、因とは相応因と俱有因[2]とであり、果とは士用果と増上果[3]とであり、依りどころとは眼などであり、所縁とは色などである、と考えらるべきである。そうだとすると、同類因は〔先に、未来においては、〕無くて〔今、現在において、〕因となるということになるではないか。〔それは〕ただ〔同類因たるの〕位についてのみ〔そのように〕認めるのであって、〔法としての自性をもった〕ものについて〔未来においては無く、現在に至ってはじめて有る、と認めるのでは〕ない〔から、法が三世に実有であるという宗義と矛盾する過失は無い〕。〔因・縁の〕和合が果を〔生ずるの〕は〔法の〕位の上において〔いわれること〕であって、〔別個な法の自性を有する〕ものが果として〔生ずるの〕ではないからである。

もし、異熟因と同じく同類因も亦、未来のものがあるとしたら、いかなる〔不合理〕があるであろうか。〔もしそうであったら、〕論書の中にそれについて言及があるであろう〔のに、事実は何の言及もないのだから、同類因は未来ではない〕。〔否、論書の中には〕ただ与果と取〔果〕との作用をなす能力あるものについて言及があるだけであるから、〔今、未来の同類因について言及がなくても、未来の同類因があると考えることは〕過失ではない。〔否、〕それは〔そうで〕ない。なぜならば、同類因は等流果をもって〔その〕果とするものであるのに、未来〔法〕にそれ（等流界）があるのは〔理に〕叶わない。〔未来の諸法には〕前後があるということは無いから

である。また、既に〔現在に〕生起した〔果〕が未来〔法〕の等流であることは〔理に〕叶わない。過去〔に去った果〕が現在〔の法〕の〔等流でない〕如くである。果が因より先なることはあるべきでない。だから同類因は未来ではない。

〔もしそうならば〕異熟因も同様に未来でないことになる。異熟果が〔異熟因より〕先に、或いは〔異熟因と〕共にあることは不合理だからである。また、未来世においては〔諸法に〕前後があるということは無いからである。〔否、〕それは〔そうで〕ない。〔もし法に〕前後が無くて〔しかも〕同類因があるとすれば、相似〔なる法〕の同類因は相似であるから、相互に因となり、そのゆえに相互に等流であることにもなってしまうであろうけれども、〔事実は〕相互に等流であるということは〔理に〕叶わない〔から、従って同類因は未来ではあり得ない〕。(p. 87) しかし、〔法に〕前後が無くて異熟因があるとしても、〔異熟因と異熟果とは〕相互に因果となるということにはならない。〔異熟因の場合は同類因と違って〕因と果とが相を異にするからである。このゆえに、同類因がただ位の上において立てられているのに対して、異熟因は相の上において立てられているから未来においても碍げが無い。

同類因は自地に属する〔法〕である、と〔先に〕説かれた（二・五二b参照）が、このことは定則であるか。すべての有漏〔法〕にとって〔のみ〕これは定則である。

しかし九地に属する道は互いに、（二・五二cd）

同類因である、と〔言葉が〕係るのである。〔無漏なる〕道諦は未至〔定〕・中間静慮・四静慮および三無色〔定〕

において、互いに同類因である。何ゆえか。こ〔の道〕はそれら諸地においては客の如くであって、その地に属する渇愛によって〔欲求されて〕自らのものとされているのではないから、その界に堕することがないのである。このゆえに、他の地に属するものでも種類が等しい場合には〔相互に他の〕同類因となるのである。そして、それは、

等しいものと勝れたものとの〔因である〕。（二・五二d）

劣ったものの因ではない。例えば、苦法智忍はその同じ未来の〔苦法智忍〕の同類因であり、また勝れたものの、〔すなわち〕無生智に至るまでの、〔因類因〕である。しかし無生智は、他に〔それより〕勝れたものは無いから、ただ無生智のみの〔同類因〕である。見・修・無学道は〔それぞれ〕三・二・一の〔同類因〕である。その中で、鈍根〔の者〕の道は鈍・利根〔の者〕の道の因である。利根〔の者〕の道はただ利根〔の者〕の道のみの〔因である〕。例えば、随信〔行〕・信解・時解脱の道は〔それぞれ〕六と四と二との〔同類因〕である。随法〔行〕・見至・非時解脱の道は〔それぞれ〕三と二と一との〔同類因〕である。では、上地に属する〔道〕に対して下地に属する道が等しいか或いはより勝れているというのはいかにしてであるか。[4] 根〔の利鈍〕という点からして、及び因の集積することからして、である。〔因の集積することからして、とは〕この場合、見〔道〕などの〔三〕道と下下品など〔の九品の煩悩〕とには、〔見道よりも修道、或いは下下品よりも下中品、というように〕後のものほど因が益々多く集積されているからである。たとえ一相続の中に〔随〕信・随法の二道が〔現起していることは〕不可能であっても、すでに生起している〔法〕は未来〔の法〕の因である。

では、〔聖〕道のみが等しいものと勝れたものの同類因となるのか。〔そうでは〕ない。世間的な加行より生ずるもの〔も亦〕同じそれら〔二〕の、（二・五三a）〔すなわち、〕等しいものと勝れたものとの、同類因となる。劣ったものの〔因とはなら〕ない。〔例えば〕何の如きであるか、といえば、曰く、

聞〔所成〕・思所成などである。（二・五三b）

これら加行によって得られる聞・思・修所成の徳は、ただ等しいものと勝れたものとのみの因であって、劣ったものの〔因では〕ない。すなわち、欲〔界〕繋の聞所成〔の法〕は、聞・思所成〔の法〕の〔同類因である〕。修所成〔の法〕は〔欲界には〕無いからである。思所成〔の法〕はただ思所成〔の法〕のみの〔同類因〕である。色〔界〕繋の聞所成〔の法〕は聞・修所成〔の法〕の〔同類因である。〕思所成〔の法〕は〔色界には〕無いからである。修所成〔の法〕はただ修所成〔の法〕のみの〔同類因〕である。無色〔界〕繋の修所成〔の法〕はただ修所成〔の法〕のみの〔同類因〕である。(5)

これら〔諸法〕には九品の差別があるから、下下〔品〕の〔法〕はすべての〔法の同類因に〕なり、(p. 88)下中〔品〕の〔法〕は八の〔同類因に〕なる、というのがこの方規である。しかし生得の善〔法〕は九品のすべてが相互に同類因となる。染汚〔法〕も同様である。無覆無記は四種である。異熟生と、異儀路と、工巧処と、化心と共に生ずると、である。それらは、それぞれその順序に、四と三と二と一との同類因である。また欲〔界〕繋の化心は四静慮をその果とする。その中、上の静慮の果は下の静慮の果の〔同類因では〕ない。行作によって

〔作られる〕同類因には劣った果は無いからである。例えば稲や麦などの〔果〕の如くである。[6] 努力して〔しかもその〕果が無いということはあるべきでない。

そのゆえに曰く、既に生起している無漏〔法〕が未だ生起していない無漏〔法〕の〔同類〕因でないことがあるであろうか。あるであろう。例えば、既に生起した苦法智は未だ生起していない苦法智忍の〔因でない〕。また、すべての勝れた〔無漏法〕は劣った〔無漏法〕の因でない。一相続〔身〕の中に決定している、先に獲られた、無漏法は、後に生起した〔無漏法〕の〔同類〕因でないことがあるであろうか。あるであろう。未来の苦法智忍は〔すでに生起している〕苦法智の〔因でない〕。なぜならば、果は因よりも先には無く、また、同類因は未来ではないからである。前に生起した無漏法が後に生起した無漏〔法〕の〔同類〕因でないことがあるであろうか。あるであろう。〔前に生起した〕上品の〔無漏法〕は〔後に生起した〕劣った〔無漏法〕の〔因ではない〕。例えば上果（阿羅漢果など）から退したものが下果（不還果など）を現起する場合の如くである。また、苦法智の得は後の〔苦類智忍などの〕刹那と共に生起する苦法智忍の得の〔因ではない〕。〔苦法智忍の得は苦法智の得よりも〕劣ったものだからである。

〔以上で〕同類因を説きおわった。

（1）原文にある evamatitte という句は他のどの本にも見えず、意味も理解し難いので、誤って挿入されたものと考えて削除する。

（2）新訳では「能作・倶有・相応・異熟」とし、旧訳は相応因のみを挙げる。チベット訳は原文と同じ。両釈疏は原文

と同じく二因のみを挙げるが、他の四因を除く理由は、(1)同類と(2)遍行とは未来において立てられないから（両釈疏）、(3)異熟は非不動業のあるものに異熟果をもたないから（称友疏）、或いは、そのすべての法において異熟果があるのでないから（安慧疏）、(4)能作は無差別にはたらくから（安慧疏）、であると言う。

(3) 新訳のみが「果者増上・士用・異熟果」という。因の中で異熟因を除けば、当然ここで異熟果は除かれねばならない。

(4) 新訳は「諸上地道為下地因、云何名為或等或勝」とし、チベット訳は goṅ ma 'og ma'i lam dan mñam pa 'am khyad par can yin（上は下の道と等しいか勝れているか）とする。旧訳は原文と合する。称友疏（Yaś p. 205, l. 2）のいう如く、ここは、「下地は劣ったものであるから（hīnatvād adharāya bhūmeḥ）」上地に比して等しいとか勝れたとか言い得ない筈である、というところから問いが発せられているのであるから、原文や旧訳の方の本文を正しいとしなければならない。

(5) この句は旧訳とチベット訳とには欠けている。

(6) 原文は tadyathā śāliryavādīnāṃ「例えば稲は麦などの〔同類因で無い〕如くである」の意味に読まれるが、前後の関係と三訳とから tadyathā śāliyavādīnāṃ と訂正して、訳文の如く解されなければならない。

(5、相　応　因)

相応因は心・心所である。(二・五三cd)

(1)…もしそうだとすると、別なる時に〔別なる〕相続において生じた〔心・心所〕も相互に相応因である、という過失がある。それでは、行相と所縁とを一にするものが〔相応因である、と言えばよかろう〕。そうだとしても、

その同じ過失がある。それでは、時を一にするものが〔相応因である、と言えばよかろう〕…(1)。もしそうだとすると、それでは、別なる相続から生じた〔心・心所〕も〔相互に相応因である〕、という過失がある。〔例えば、同時に〕新しく〔東の空に上って来る〕月などを見ている〔多くの人の心・心所も相互に相応因であるということになる〕。そこで、このゆえに〔説かれる〕。

依りどころを同じくする。(二・五三d)

その依りどころを等しくするところのこれら心・心所は相互に相応因である。等しいとは別でないことである。例えば〔或る〕刹那の眼根が眼識の依りどころである時、同じそ〔の眼根〕はそれ(眼識)と相応する受などの〔依りどころである〕如くである。同様に、乃至、〔或る〕刹那の意根は意識〔及び〕それと相応する〔諸心所〕の〔依りどころ〕であると、知るべきである。

相応因なるものは倶有因でもある。ではいかなる意味で倶有因であり、いかなる意味で相応因であるのか。相互に果となるという意味で倶有因である。隊商たちが互いに力となって道を行く如くである。五つの等しさ(二・三四d)によって相応するという意味で相応因である。彼ら商人たちが飲食物を摂ることも作業を行うことも同等である如くである。〔相応すべき心・心所の中の〕どれか一つを欠いても〔他の〕すべてと相応しないことになるから、これら〔互いに相応する心・心所〕は因としてのあり方をもっている。

〔以上で〕相応因を説きおわった。

(1)… …(1)は、新訳のみが他本と少し表現を異にしている。そしてその新訳の表現の方がより整った形になっている。

すなわち、問答往復の間に、所縁・行相の別なる心・心所、所縁・行相は等しいが時を異にする心・心所、時も等しいが相続を異にする心・心所を順次に否定して、所縁も行相も生ずる時も属する相続も皆等しい心・心所の間にのみ相応因が成立することを言う点で、原文・チベット訳・旧訳よりも一層整っている。

(6、遍　行　因)

(p. 89)遍行因とは何か。

遍行〔因〕というのは、染汚〔法〕のための〔因となる〕、自地において前に〔生起した〕遍行の〔法〕である。(二一・五四a b)

自地の遍行の法であって、前に〔既に〕生起したものが、後の染汚の諸法の、遍行因である。われわれは後に再びそれを〔第五の〕「随眠の解説」の章において説くであろう。

これは、染汚法のための共通の因であるから、同類因とは別に、立てられる。他の部に属する〔染汚法〕のためにも因となるからである。これら〔遍行の煩悩〕の力によって、他の部に属する諸煩悩も、生ぜしめられるのである。

〔有学の〕聖者の諸染汚法も遍行因を有するか。すべての染汚法は見所断〔の遍行の煩悩〕を因とする、とカシュミーラの人々は〔言う〕。次のように『品類〔論〕』に説かれている――「見所断を因とする法とは何か。染汚の法及び見所断の法の中の異熟なるものである。無記を因とする法とは何か。無記の有為法と不善〔法〕とで

ある。苦諦であって有身見を因とするけれども、有身見の因とはならないものがある、」云云と説いて、乃至、「有身見とそれらの〔相応〕法との生と老と住と無常性とを除いて、それ以外の染汚の苦諦である」、と〔いう〕。〔もし聖者の染汚法もすべて遍行因を有するならば〕それでは、この『施設〔論〕』の説をいかにして通ずるか――「不善であってただ不善のみを因とする法があるであろうか。あるであろう。聖者が欲〔界〕よりの離貪から退する時、最初に現起するところの染汚の思である、」と。〔「ただ不善のみを」というのだから、無記を含む遍行の煩悩を因とするのではないことになろう、と言えば、それに対して答えて、〕これは、未だ断ぜられていない〔修所断の煩悩〕を因とするということを意味して、説かれたのである。見所断〔の遍行の煩悩〕はそれの因ではあるけれども、既に断ぜられてしまっているから、〔今はそれに関して〕説かれているのではないのである。

〔以上で〕遍行因を説きおわった。

(7、異　熟　因)

異熟因とは何か。

異熟因は不善と善なる有漏とである。(二一・五四c d)

不善と善なる有漏との法は異熟因である。異熟法を〔果として〕有するからである。何ゆえに無記法は異熟を起こらしめないか。力が弱いからである。腐敗した種子の如くである。何ゆえに無漏法は〔異熟を起こらしめないか〕。渇愛に潤おされていないからである。堅実ではあるが〔水に〕潤おされていない種子の如くである。〔無漏

法は〕非繋〔の法〕であるのだから、いかなる〔界に〕繋せられた異熟を起こさせることがあろうか。しかし〔無記法と無漏法〕以外は〔力が強いのと渇愛によって潤おされているのとの〕両つのあり方を具えているから〔異熟を〕起こらしめる。堅実な種子が水に潤おされた如くである。

こ〔の異熟因という語の意味〕はいかに知らるべきであるか。異熟の因が異熟因であるか、或いはまた異熟なる因が異熟因であるか。それによって何〔の過ちがあるか〕。もし異熟の因が異熟因であるならば、異熟より生ずる眼という〔経中の〕こ〔の語〕は適当でない。また異熟なる因が異熟因であるならば、業の異熟というこ〔の語〕は正当でない。〔否、〕これは過ちではない。両方とも〔理に〕叶うと先に既に説いた（二〇六頁）。また、異熟とはいかなる意味であるか。毘婆沙師らは〔言う〕――異って熟するのが異熟である。しかるに〔異熟因〕以外の（p. 90）因の熟果は相似ている。一つの因（能作因）は両様である（異っており、また相似ている）、と。しかし、それら〔異熟因以外の因〕に熟果があるということは〔理に〕叶わない。熟とはすなわち相続の特殊な変化から生ずる、〔その起こるのに〕果てのある、果だからである。しかるに倶有〔因〕・相応因には相続の特殊な変化から生ずる果は無いし、また同類因〔・能作因・遍行因〕などには果の〔起こるのに〕果てがない。善〔不善〕などが、次次と〔果を起こして〕、生死の限りにまで至るからである。

欲界においては、一蘊（行蘊）を有する異熟因がその果を一にすることがある。得とそれらの生〔相〕などである。二蘊（色・行）を有する〔異熟因〕が果を一にすることがある。身、語業とそれらの生〔相〕などとである。四蘊（受・想・行・識）を有する〔異熟因〕が果を一にすることがある。善・不善の心・心所が生〔相〕などと共

にあるものである。

色界においては、一蘊を有する異熟因が果を一にすることがある。得と無想定とが生〔相〕などと共にあるものである。二蘊を有する〔異熟因〕が果を一にすることがある。初静慮における表〔色〕が生〔相〕などと共にあるものである。四蘊を有する〔異熟因〕が果を一にすることがある。三昧に入っていない善心において〔の、善の心・心所とそれらの生相などと〕である。五蘊を有する〔異熟因〕が果を一にすることがある。三昧に入っている〔善心においての、善の心・心所と心随転の色とそれらの生相などと〕である。

無色界においては、一蘊を有する異熟因が果を一にすることがある。得と滅尽定とが生〔相〕などと共にあるものである。四蘊を有する〔異熟因が果を一にする〕ことがある。善の心・心所とそれらの生などとである。

ただ法処一つだけをその異熟として熟する業がある。命根をその異熟とするものである。もし意処をその〔異熟と〕すれば、それには意〔処〕・法処の二がある。もし触処をその〔異熟と〕すれば、〔右と〕同様である。もし身処をその〔異熟と〕すれば、それには身・触・法の三処がある。もし眼処をその〔異熟と〕すれば、〔右と〕同様である。もし耳〔処〕か鼻〔処〕か舌処かをその〔異熟と〕すれば、〔右と〕同様である。もし色〔処〕か香〔処〕か味処かをその〔異熟と〕すれば、〔右と〕同様である。五・六・七・八・九・十・十一処をその異熟として熟する業がある。業は多種の〔果をもつものもあり〕、多種でない果をもつものもあるからである。外界の（非有情数の）種子の如くである。すなわち、外界の種子の或るものは多種な果実を有する。例えば蓮華・石榴・榕樹などの〔種子〕の如きである。或るものは多種でない果実を有する。例えば大麦・

小麦などの〔種子〕の如きである。

一世の業には三世の異熟が熟する。しかし二世の業(1)に一世の〔異熟が熟することは〕無い。因に対して果が非常に劣ることはあるべきでない。同様に、一刹那の業には多刹那の果があるけれども〔その〕逆は無い。また、異熟が業と共に熟することはなく、〔業の〕無間に〔熟すること〕もない。等無間なる刹那〔の法〕は等無間〔縁〕によって引かれるからである。〔相続する法の〕流れがあってはじめて異熟因はあるのである。

(1)　両漢訳のみが「三世の業」となっている。一世とする方がよい。

(8、六因と三世との関係)

また、これら〔六〕因はどの世に属すると定まっているか。これら〔六因〕が〔どの〕世に〔属するか〕の定めは、意味からすれば既に説かれているのだけれども、本偈として〔説かれて〕いないから、この故に〔次の〕偈を説く。

遍行と同類とは二世に行く。(二一・五五ab)

〔この二因〕はただ過去と現在とであって、未来ではない。それについて理由は既に説いた。

三は三世に行く。(二一・五五b)

倶有と相応と異熟との〔三〕因は三時に属する。しかし能作因は時の定めが示されていないから、〔三〕世のすべてにおいてあり、また〔三〕世に繋せられていないものでもある、と知るべきである。諸因を説きおわった。

（9、五　果）

次にこれら（六因）をその因とするところの、かの果は何であるか。

（p. 91）果は有為と及び離繫（煩悩の拘束を離れること）である。（二・五五cd）

「果とはいかなる法であるか。有為法と択滅とである、」と論書は〔説く〕。そうだとすれば、それでは、無為〔法〕は果であるから、こ〔の無為法〕をその果とするところの因が無ければならない。また、〔無為は能作〕因であるから、こ〔の無為〕をその因とするところの果が無ければならない。〔否、〕有為法にのみ因・果はあるのである。

無為にはそれらは無い。（二・五五d）

何ゆえか。六種の因は〔どれも〕あり得ないゆえであり、また五種の果は〔どれも〕あり得ないゆえである。何ゆえに道は離繫〔果〕の能作因である、と認めないのか。なぜならば、それ（能作因）は生起を礙げないことによって立てられているのに、無為〔法〕は生起を有していないからである。それではかの〔離繫なる〕果は何の〔果〕であるか、或いはいかように〔果なの〕であるか。〔離繫〕果は道の〔果〕である。そ〔の道〕の力によって〔離繫が〕得られるからである。それでは、〔離繫を得るその〕得こそが道の果であることになる。それ（得）においてこれ（道）は能力があるからである。離繫が〔道の果〕ではない。〔否、〕そ〔の道〕の能力は得におけるのと離繫におけるのとでは別である〔から離繫が道の果であるとしても差支えない〕。それ（道）は得において

いかに能力があるか。〔得を〕生起せしめることによって〔能力がある〕。離繋においていかに能力があるか。〔離繋を〕得しめることによって〔能力がある〕。ゆえに、およそ道は、どのようなあり方にしても、そ〔の離繋〕の因であることは決して無いけれども、離繋はそ〔の道〕の果である。

ところで増上果が無いのに、無為〔法〕はどうして能作因であるのか。〔他の法の〕生起を礙げないものであることによって能作因なのである。しかし〔能作因であるからといって〕そ〔の無為法〕には果は無い。〔三〕世〔という諸法の時間的在り方〕から離れている〔無為法〕には、果を取り、〔果を〕与える能力は無いからである。経量部の人々は〔言う〕――世尊によっても、何処にも、無為は因であるとは説かれていない。ということは逆にいえば、〔有為が〕因であると説かれているわけなのである(1)、と。どのように説かれているのか。「色が生起するための因なるものも縁なるものも無常である。実に無常なる因・縁に縁って生起した色が、どうして常であろうか」と。識に至るまで同様に〔説かれている〕。（反論――）そうだとすれば、それでは、無為は〔因とならないのだから、従って〕識の所縁縁でもないということになる。〔しかし、事実は無為法は識の所縁となるのだから、汝の説は誤っている〕。（経量部の答え――）〔否、〕「生起するための」と限定してあるから〔やはり無為は識の所縁縁と〕なる。〔経には〕「識が生起するための因なるものも縁なるものも無常である」と説かれていて、「識の縁なるものは無常である」と説かれてはいない〔からである〕。（反論――）「生起するための因なるもの」はすなわち「無常である」と説かれるからといって、無為が〔他の法の生起の〕障碍とならないことのみによって能作因である、ということを、〔この経文が〕否定することにはならないではないか。（経量部の答

え――）経に所縁縁は説かれているが無障碍因は〔説かれてい〕ないから、無為が因であることは経中において成立していない。（毘婆沙師――）たとえ〔経に〕説かれていなくても、〔無為が因なることは〕否定せられない。〔法性に背かないからである。〕既に多くの経が逸失してしまったのだから、〔経中に〕このことが説かれていなかったとどうして判定されるのか。

（経量部――）では何がここに離繋と名づけられるのか。（有部――）先に択滅であると説いたではないか。（経量部――）その時は、「択滅とは何か。離繋なるものである」と説かれ、今は「離繋とは何か。（p. 92）択滅なるものである」と言われる。こういう相互に依存する説明ではそ〔の離繋〕の自性を明らかにすることができない。ゆえに、別に、その自性が説かれねばならない。（有部――）その自性はただ聖者らによって、それぞれに、知られ得るものである。しかし次のことだけが言い得る。すなわち、常であり善である〔法としての自性をもった〕別個なものがあって、それが離繋ともいわれ、択滅ともいわれる、と。（経量部――）経量部の人々は「すべての無為は〔法として別個な自性をもった〕ものではない」と〔言う〕。それは色・受などのように別個な〔法としての〕体をもたない。それではどうか。㈠ただ触の存在しないのが虚空〔無為〕である。恰も闇の中で〔他のものとの〕牴触が起こらない時、〔それを〕虚空と曰う如くである。㈡すでに生起した随眠と生種とが滅し、択（法を弁別する慧の作用）の力によって他の〔随眠と生種〕が生起しないのが、択滅である。択とは全く関係なく縁を欠くことによって〔法が〕生起しないのが非択滅である。例えば、〔人が寿命の〕中途で死んだ時、衆同分の残りが〔もはや生起しない〕如くである。

しかるに、他の部派に属する人々は曰く――慧に随眠を生起させないようにする能力がある時、そのゆえにそれ（随眠の不生起）は択滅である。ところが、苦の生起しないでいるのはただ〔それを〕生ずる因である随眠が欠けているからであってそれに対して慧が能力をはたらかせているのではない時、そのゆえにそれ（苦の不生起）は非択滅である、と。しかしこのことは択〔の力〕無くしては成り立たぬから、それは〔実は〕択滅に外ならない。〔或る法が、先には〕生起したのに後に無いとすれば、それはおのずからに滅したのであるから非択滅である、と他の人々は〔言う〕。しかしそのように考えれば非択滅は無常である事になる。〔法が〕まだ滅していない時にはそれは無いからである。〔それでは〕択滅もやはり無常であることになるではないか。択が先にあって〔択滅を生ずるのだ〕からである。〔否、〕択が先にあってそれ（択滅）があるのではない。先にまず択があり、〔それによって〕後に、未生起の法が〔もはや〕生起しないことになる、というのではないからである。ではどうなのか。先にはまずそれら〔諸法〕の生起していないということがあるのである。ところで、択が無かったらそれら諸法はやがて生起するであろうのに、択が生起したのでもはや生起しない、と〔いうのである〕。これがこ〔の諸法〕に対して択のもつ能力であり、それは即ち、生起を礙げることがなされていなかった〔諸法〕の上に、生起を礙げることが起こることなのである。

もし涅槃がただ〔法の〕不生起にすぎないとすれば、次の経の句はいかにして通釈されるか――「これら〔信など〕の五根は、繰返して実修され修習され広く実践されるならば、過去・未来・現在の苦の断のために作用する、」と。〔ここにいう〕「断」とは涅槃のことだからである。〔もし、「断」とは単に法の「不生起」に過ぎず

涅槃という別な法の体を考えなくてもよい、と汝が言うならば、〕不生起はただ未来〔の法〕についてのみあるのであって、過去・現在〔の法〕については無い〔のに、経には「過去・未来・現在」とあるではないか〕。（経量部――）そうではあるけれども、しかし、そ〔の過去・現在〕を所縁とする煩悩の断によって苦の断があると説かれるのである。世尊によって「色に対する欲貪なるものを断ぜよ。欲貪が断ぜられた時、そのように、汝らにかの色は断ぜられるであろう。遍知されるであろう」云云と説かれ、「識が〔断ぜられるであろう。〕遍知されるであろう」というまでに至る。三世の苦の断についても、同様に、〔それぞれの場合の理に〕応ずる如く考察すべきである。

また、〔他の経には〕「過去・未来・現在の煩悩の断のために」と説かれてあるであろうけれども、それについてもやはりこの理がある。また、次のことが〔その経文の〕意趣であろう。〔すなわち、〕「過去」の煩悩とは先の生涯の〔煩悩〕であり「現在」の煩悩とはこの生涯の〔煩悩〕である。諸愛行中の十八愛行〔が説かれている〕如くである。〔そこにおいて〕「過去世によって」というのは過去の生涯に関して言われたのであり、乃至、現在についても同様である。

また、この〔過去・現在〕二〔世〕の煩悩によって、種子となったものが、(p. 98) 未来〔の法〕の生起するために、かの相続〔身〕の中に置かれる。そ〔の種子〕の断によって、か〔の煩悩〕も亦断ぜられることになるのである。異熟の尽きることによって業も尽きることになる如くである。

また未来の苦或いは煩悩は種子が無いゆえに、永久に不生である。それが〔すなわち〕断である。そうでなけ

れば、過去・現在〔の苦或いは煩悩の滅〕のためには何が断じられなければならないか。既に〔煩悩が〕滅した時、或いは滅の現起している時、さらに労を費すことは意味が無いからである。

（有部――）もし無為が無いならば、世尊によって、「凡そ有為なるものにせよ無為なるものにせよ、いかなる諸法の中でも離貪が第一と言われる」と説かれているが、いかにして無の中で無なるものが第一たり得るか。（経量部――）われわれは決して無為法が全く無であると言っているのではない。しかしそれはわれわれの説く如くに存在するのである。例えば、声が先には無くて〔今〕有り、後に〔また〕無である如くに〔無為法は存在する〕、というのである。また、非有を有であるということは成り立ち得ない。無為も亦同様であると考えらるべきである。

非有ではあるけれども、称讃さるべき何ものかであり、それはすべての災厄が究極的に非有となることであり、それが他の諸法の中で第一という名声を得るにふさわしいので、所化〔の有情〕をそれに対して誘引するために〔離貪を第一とする、と世尊によって説かれた〕のである。

（有部――）もし無為〔法〕がただ非有なるのみであれば、滅は聖諦ではないことになるであろう。それは全くの無であるからである。（経量部――）この聖諦とはいったい何であるか。不顚倒という意味ではないか。〔それならば〕、聖者は〔第一諦において〕苦なるものを苦と見、〔第三諦において〕苦の非存在を非存在と見るのであって、このことは両方とも不顚倒である。それが聖諦であるとしたらいかなる矛盾があるか。（有部――）いかにして非存在が第三の諦とされ得るであろうか。（経量部――）聖諦の如く説かれており、〔世尊によって〕

第二〔諦〕の直後に見出され、説き示されたものであるから、第三〔諦〕である。

（有部――）もし無為がただ非有であるとすれば、虚空や涅槃を所縁とする識は無を所縁とすることになろう。（経量部――）このことは過去・未来の〔法〕の〔実〕有性について考える時、考えるであろう。（有部――）もしまた、無為はまさしく〔自性を有する〕ものであると認められるとしたら、いかなる〔失がある〕であろうか。（経量部――）ではそれによっていかなる〔利得があるで〕あろうか。（有部――）毘婆沙師の主張が擁護されるであろう。（経量部――）もし擁護すべきだと考えるだろうなら、神がそれを擁護するであろう。しかし〔汝の主張の如く無為を実有であると認めることは〕非真実を執することになるであろう。何ゆえか〔といえば〕、そ〔の無為〕には色・受などのように自性が了知されているのでもなく、眼などのように作用が〔了知されているの〕でもない。〔もし事とその滅とが別であれば〕「これはその事の滅である」という第六〔転〕を立てることがどうして成立するか。滅が事と別にあってそれが事と結合しているのではない。〔滅と事とが〕因果をなすことはあり得ないからである。ただ「そ〔の事〕の無い時に」と言って、〔事の存在を〕否定することだけが〔理に〕叶うのである。（有部――）〔事と滅とは〕別個な存在であるけれども、ある煩悩の得を断ずるなどによって、滅が得られる時、そ〔の滅〕はか〔の事〕の〔滅である〕と示される。（経量部――）そ〔の滅〕が得られることに定まっているについてはいかなる因があるか。（有部――）経に「比丘が現法涅槃を得た」と説かれている。その場合、非有のものにいかにして「得た」ということがあるか。（経量部――）対治〔道〕を獲得することによって、煩悩と後有との生起が永く違背するような〔心の〕依りどころ（身体）を獲得するから、

「涅槃を得る」と言われるのである。

また聖教もただ非有なることを示している。〔すなわち〕次の如くに曰う――「実にこの苦が残り無く断ぜられ、一つ一つ棄捨され、終止し、滅尽し、〔それよりの〕離貪がなされ、静止し、沈静されて、その他の苦が継続せず、生起せず、(P. 98)顕現せずしてあるならば、これは〔我々の〕欲求するところであり、これは希求するところである。すなわち、すべての執着の捨離、渇愛の滅尽、離貪、滅、涅槃である、」と。ここにおいて顕現しないから、そのゆえに「顕現せず」と〔いわれたのである、〕というように認められないか。われわれはこの第七〔転〕を〔滅が実としてあるということを主張するに〕意味の無いものであると考える。〔それによって〕何が説かれているか。「ここにおいて〔苦が〕顕現しない」というのがもし「〔涅槃が〕ある」という意味を意味するならば、顕現しないということが常住であるということになってしまう。涅槃は常であるからである。また「得られている」という意味を意味するならば、それによってか〔の道の得〕が考えられる。か〔の道〕が現起する時、或いは〔かの道が〕得られている時、苦は顕現しないと認むべきであって〔別に滅の存在を考える要はない〕。

次の喩はそのような意味でよく通釈される。「灯火の滅する如く、彼の心は解脱している、」と。灯火の滅が非有であるように、心の解脱も〔煩悩の非有〕である、と世尊によって説かれているのである。またアビダルマの中にも「無事の法とは何か。無為法である」、と説がれている。「無事」というのは本体が無いこと、自性が無いことを言っているのである。（有部――）それはこ〔の文〕の意味ではない。それではどうか。五種の事がある。㈠自性事とは「もしこの事を得たら彼はそれを具有する」という場合の如きである。㈡所縁事とは「すべ

ての法は智によって事に従って知らるべきである」という場合の如きである。㈢繋縛事とは「ある事において愛結によって繋されるならば、その〔事〕において恚結によって〔繋される〕」という場合の如きである。㈣因事とは「有事の法とは何か。有為法である」という場合の如くであり、㈤所摂事とは「因事・宅事」という場合の如くである。〔先の〕事という語によっては、これ〔ら五義〕の中で、「因」が〔意味される〕から、無為は実としてある、と毘婆沙師は〔言う〕。しかし、〔実としてあるといっても〕そ〔の無為法〕に因も果も無い、というこのことは、すでに了解されている。

(1) チベット訳は「ということは、〔無為が〕因でないと説かれているのである」と解される。原文の原写本には、paryāyeṇa hetur とあり、校訂者はそれを称友疏によって paryāyeṇāhetur と修正した。もしそれを paryāyeṇāhetur と読むならチベット訳と一致する。意味はどちらでも通じ得るが、あとの文章との続き具合からいって、やはりチベット訳の方が少し不自然である。

(10、五果と六因との関係)

また、これら〔五〕果の中で、どの果がどの因の〔果である〕か。

異熟は後〔の因〕の〔果〕である。(二・五六a)

異熟因は最後に説かれているから後である。異熟果はそれの〔果〕である。

前〔の因〕の〔果〕が増上果である。(二・五六b)

能作因は最初に説かれているから前である。増上果はそれの〔果〕である。〔これは〕ただ障碍をしないということのみによって立てられたものであるのに、いかなる増上(力すぐれていること)があるか。そ〔の、障得をしないということ〕が、すなわち〔増上〕である。また、能作因にも〔他の法を自らの果として〕あらしめる〔力〕(1)がある。例えば十処は五識身に対して、業は器世間に対して〔その力がある〕。耳などにも亦、眼識の生起に対して間接的な増上がある。聞いて〔次に〕、見ようという意欲を起こすからである、などというように〔それぞれの場合の理に〕応ずるように〔考察さる〕べきである。

同類と遍行とには等流がある。(二・五六c d)

〔因に〕似た果を有するのであるから、この二〔因〕には相互に等流果がある。

(p.95) 二には士の〔果〕がある。(二・五六d)

倶有と相応との〔二〕因には士用果がある。士用 (puruṣakāra, 人のなしわざ) とは士 (puruṣa, 人) に外ならない。〔士用は〕士を越えて(それをなす人とは別に)あるものではないからである。それ(士用、すなわち士)の果が〔本偈にいう〕士の〔果〕(pauruṣa)である。ここに士用 (puruṣakāra) というのは何か。凡そ法が作用を有する時、〔その作用が士用といわれる〕。士用(人のなしわざ)の如き〔作用〕であるから士用〔という〕。例えば〔鴉のすねの如き〕薬草を「鴉のすね」といい、〔酔った象の如き〕人を「酔象」というようなものである。

士用果は他〔の因〕の〔果〕でもあるか、或いはただ〔倶有・相応の〕二〔因〕のみの〔果〕であるか。他〔の因〕の〔果〕でもある。〔ただし〕異熟因を除く。士用果は〔因と〕共に生起するか或いは〔因の〕無間(直後)

に生起するものであるのに、異熟〔果〕はそうでないからである。他の人々は〔言う〕――そ〔の異熟因〕にも亦〔因と時間的に〕隔たった士用果がある。耕した人が〔後に獲る〕収獲の如くである、と。

(1) aṅgi-bhāva を新訳は「勝力」とし、チベット訳は bskyed pa'i dbaṅ po（生ずる力）という。旧訳の「助功能」が原義に近いものか。

(11、五果のいちいち)

ところでこの異熟果というのは何か、乃至、増上果というのは何か。

異熟は無記の法である。(二・五七a)

無覆無記法が異熟〔果〕である。非有情数でもあるであろう〔と人々が考えるかも知れないから〕そのゆえに、曰く、

有情数である。(二・五七b)

養われたものでもあるであろう、等流性でも〔あるであろう、と人々が考えるかも知れないから〕そのゆえに、曰く、

有記（善・不善）より生ずる。(二・五七b)

善・不善は異熟に関して〔楽・苦を〕期し定めるから有記〔という〕。こ〔の有記の法〕より後時に生じて、〔それと〕同時にでも〔その〕無間（直後）にでもないのが異熟である。これが異熟の相である。何ゆえに非有情数

のものは業から生じても異熟でないのか。〔多くの人に〕共有のものだからである。他の人も亦それを全く同様に享受することができるからである。しかし異熟は共有ではない。或る人のなした業を別な人が受けることは無いからである。増上果は〔同じく業から生じても〕何ゆえに〔他の人も共に〕受けるのであるか。共業から生じたものだからである。

等流は因に似る。（二・五七c）

因に似た法が等流果である。すなわち、同類〔因〕や遍行因に〔似た法である〕。もし遍行因の果も〔同類因の果と〕等しいものなら、何ゆえに〔それを特に遍行因の果として立て〕同類因の〔果〕と認めないのか。その所以は、こ〔の遍行因〕の〔等流果との〕相似性は、地によって、及び染汚なることによって、あるのであって、種類によってではない。種類によってもその相似性がある場合は、それは同類因であると理解される。ゆえに、或る〔法〕の同類因なるものがかの〔法〕の遍行因でもあるかということについて四句が作られる。第一句は遍行でない同類因、第二〔句〕は他の部に属する遍行因、第三〔句〕は同一の部に属する遍行因、第四〔相〕はこれらの行相を除いて、である。

(p. 96) 離繫は慧による滅尽である。（二・五七d）

滅尽とは〔法の〕滅である。〔本偈の中にいう〕慧（dhī）とは〔より一般的な用語では〕慧（prajñā）である。こ〔の偈〕によって択による滅〔すなわち択滅〕が離繫果であると説かれているのである。

ある法の力によってある果が生ずる時、それは士用より生じた〔果〕である。（二・五八ab）

例えば上地の三昧は下地の加行による〔善〕心の、無漏〔の三昧〕は有漏〔の三昧〕の、化心は静慮心の〔士用果である〕、などの如きである。しかし択滅は或る力（慧の力）によって得られるものである、と説かるべきである〔って、俱有因などの力によって得られるものではない〕。

前に〔既に生起したもので〕ない有為〔法〕は、同じ有為〔法〕の、増上による果である。（二・五八cd）前に既に生じたもの以外の有為法は同じ有為〔法〕のすべての増上果である。士用〔果〕と増上果にはいかなる差別があるか。士用果は〔作用を〕なす者に対して〔言い〕、増上果は〔作用を〕なすのでない者に対しても〔言う〕。例えば、工芸品は〔それを作る〕工匠にとっては士用果でもあり、増上果でもあるが、他の人々にとっては増上果であるのみである。

(12、取果と与果)

また、これら〔六〕因の中、どの因がいずれの時に果を取り、或いは〔果を〕与えるか。

五は現在なる時、果を取る。（二・五九ab）

過去なる〔五因〕は〔果を取らない〕。すでに取られているからである。未来なる〔五因〕も〔果を取らない〕。士用（作用）が無いからである。能作因も同様に〔現在にある場合、果を取る〕けれども、しかしそれ（現在なる能作因）は必ずしも果を有すると限らないから、〔本偈の中には〕説かれない。

二は〔現在なる時、果を〕与える。（二・五九c）

俱有と相応との二因は現在なる時に果を与える。これら二〔因〕の取果と与〔果〕とは必らず同時だからである。

二は、現在なると過去なるとが、（二・五九d）

果を与える。〔二とは〕同類〔因〕と遍行因とである。過去なる〔その二因が与果すること〕は、まず、〔理に〕叶うけれども、どうして現在なる二〔因〕が等流果を与えるか。〔この同類・遍行二因の果である等流果は〕因の無間に〔未来正生位において〕生ずることがあるからである。しかし、果が既に〔現在に〕生じた時はこれら二〔因〕は共に過去になっている。そして〔その二因は〕既に〔現在において〕与果しているから、〔過去に入って〕再び与果することは無い。

善なる同類因は取果するけれども与〔果〕しないということがあるか、というに、四句がある。㈠第一句は断善根の者が最後に捨てる〔善根の〕得である。㈡第二〔句〕は続善根の者が最初に獲る〔善根の得〕である。しかし〔具さには〕次のように説くべきである――〔その時〕続く〔善根〕には〔先に善根を断じた時に捨てた善根の得と〕同じそれら(得)があるであろう、と。㈢第三〔句〕は善根を断じたのでない者の、余他の位における、〔得〕である。㈣第四〔句〕はこれらの行相を除いて、である。しかし、不善なる〔同類因〕については〔別な四句がある。すなわち〕㈠第一句は欲〔界〕より離貪することを得た者が最後に捨てるところの〔煩悩の〕得である。第二〔句〕は欲〔界〕よりの離貪から退する者が最初に獲るところの〔煩悩の〕得である。しかし〔具さには〕次のように説くべきである――退する者には〔先に離貪した時に捨てた煩悩の得と〕同じそれら(得)があ

るであろう、と。㈢第三〔句〕は欲〔界〕より離貪した者の、余他の位における、〔得〕である。㈣第四〔句〕は(p. 97)これらの行相を除いて、である。有覆無記なる〔同類因〕についても、同様に、阿羅漢性を得ることと〔阿羅漢性より〕退することとによって〔四句が立てられることは、それぞれの場合の理に〕応ずる〔ように説く〕べきである。無覆無記なる〔同類因〕については順後句がある。〔すなわち、〕与果する〔因〕は〔必らず〕取〔果〕もするが、取〔果〕しても与〔果〕はしない〔因〕があるであろう。阿羅漢の最後の諸蘊である、と。

しかし、所縁を有するもの〔すなわち・心心所〕に限って、〔一〕刹那〔と他の刹那との間〕に関していえば、善なる同類因が取果するけれども与〔果〕しない〔ということがある〕かというに、四句がある。㈠第一句は善心の無間に染汚の或いは無記の心を現起する〔場合〕である。㈡第二〔句〕はその逆である。㈢第三〔句〕は善心の無間に同じ善心を現起する〔場合〕である。㈣第四〔句〕はそれらの行相を除いて、である。不善などの同類因についても〔それぞれの場合の理に〕応ずる〔ように説く〕べきである。

次に、いかにして取果はなされるのであるか。それ(果)のための種子の状態となるからである。(1)

一〔因〕は過去なる時〔果を〕与える。(二・五九d)

異熟因は過去である時だけ果を与える。なぜならば、異熟〔果〕は因と同時に〔生起すること〕も〔因の〕無間に〔生起すること〕も無いからである。

(1) 旧訳は「次に」以下を欠く。新訳は「取果与果其義云何、能為彼種故名取果、正与彼力故名与果」とある。新訳の文のようでなければ完全でないように見える。旧訳が全くこれを欠いているところから見て、或いはこの文節はあとか

ら挿入されたのかも知れない。そうだとして考えると、挿入の場所がやや適当でないように思われる。

(13、別な四果)

他の人々は、さらに〔別に〕四種の果を説いた。㈠安立果とは、例えば水輪が風輪の〔果であり〕草が大地の〔果である〕如きである。㈡加行果とは、例えば無生智に至るまで〔の多くの法〕が不浄〔観〕の〔果である〕如きである。㈢和合果とは、例えば眼識などが眼などの〔果である〕如きである。㈣修習果とは例えば化〔心〕が色〔界〕繋の心の〔果である〕如きである。しかしこれら〔四果〕は士用〔果〕と増上果との中に含まれる。〔以上で〕因と果とを説きおわった。

(14、どの法がどれだけの因から生起するか)

これ〔ら〕の中で、いかなる法がどれだけの因から生起するか、と〔いうことを説こうとして〕曰く、全体としていえば、これらの諸法は四種である。染汚法、異熟生の〔法〕、初無漏〔法〕及びそれら以外〔の法〕である。以外〔の法〕とは何か。異熟以外の無記〔法〕と初無漏の刹那以外の善〔法〕とである。これら四種の法、すなわち、

染汚と異熟生と残余と初聖とは、それぞれその順序に、異熟と遍行とそれら〔二〕と同類とを除いた残余より生ずる。(二一・六〇)

染汚法は異熟因を除いた残余の五〔因〕から生ずる。異熟生〔の法〕は遍行因を除いた残余の五〔因〕だけから生ずる。〔染汚と異熟生とを除いた〕残余の法は、それら二つ、〔すなわち〕異熟因と遍行因と、を除いた残余の四〔因〕から生ずる。初無漏〔の法〕はそれら二つ、〔すなわち〕異熟因と遍行因と、〔および〕同類因を除いた残余の三〔因〕から生ずる。それら四種の法と説かれたのは、何であるかといえば、曰く、

心・心所である。(二・六一a)

では、これら、心不相応〔行法〕と色に属する法とは、いかがであるかといえば、曰く、

〔それ〕以外も亦同様である。〔ただ〕相応を除く。(二・六一ab)

〔心・心所〕以外の諸法の染汚などなるものも、相応因一つを除いて、心・心所と全く同様に生起する。(p. 98)〔すなわち〕その中で、染汚なるものと異熟生なるものは四〔因〕から生じ、残余のものは三〔因〕から〔生じ〕、初無漏なるものは二〔因〕から生ずる。一因から生ずる法は無い。

〔以上で〕因の詳説がおわった。

(15、四　　縁)

縁とは何か。

四縁が説かれている。(二・六一c)

何処に説かれているか。経に、である――「縁の在り方は四つある。因縁という在り方、等無間縁という在り方、

所縁縁という在り方、増上縁という在り方である」、と。〔ここに〕縁の在り方とは縁の種類〔という意味〕である。その中で、

因〔縁〕というのは五因である。（二・六一d）

能作因を除いた五因が因縁である。

等無間縁とはすでに生起した心・心所で最後でないものである。（二・六二ab）

阿羅漢の最後の〔心・心所〕を除いて〔他のすべての〕すでに生起した心・心所が等無間縁である。これは等しくして無間（直接）に〔縁とその果との間になんらの法も介在すること無しに〕ある縁であるから、等無間縁である。ゆえに、色〔法〕は〔たとえ無間に他の色を生起せしめても〕等無間縁ではない。〔その果はそれと〕等しくないものとして生起するからである。なぜならば、欲〔界〕繋の色の無間に（直後に）は欲〔界〕繋と色〔界〕繋との無表色が〔同時に〕生起する時もあり、欲〔界〕繋と無漏との〔無表色が同時に生起する〕時もあるから、色の現われ方は雑然としているが、等無間縁は〔そのように〕雑然としているものではないからである。〔また、〕一つの〝養われた〟色の相続がまだ断絶しないのに第二〔の色の相続〕が生起するから〔色法は等無間縁ではない〕、と大徳ヴァスミトラは〔いう〕。〔後の色は先の色に比べて〕或いはより少なく或いはより多く生ずる〔から、色は等無間縁ではない〕。〔すなわち、〕或る時は大量な色から少い〔色〕が生起する。例えば藁の山〔を焼いて〕灰が〔できる〕如きである。或る時は少い〔色〕から多くの〔色〕が生起する。例えばひとかたまりの榕樹の種子[1]が次第に〔生長して〕ついに多くの枝や気根をもつ榕樹となるに至る如きである、と大徳は

いう。

（問い――）心所にもより少く〔或いは〕より多く生起することがあるではないか。善・不善・無記の心〔が相互に相続する場合〕において、及び有尋有伺などの三〔種〕の三昧〔が相続する場合〕において、である。（答え――）他の類の〔心・心所に亘る心・心所の〝束〟の相続〕についていえば〔そのことは〕あるが、自ら〔と同〕類の〔心・心所の相続のみ〕についていえば〔それは〕無い。いかなる場合にも、〔先の受〕より多くの受が〔後に〕生起することはなく[2]、或いは〔先の想より多くの〕想が〔後に生起することはない〕。（問い――）それでは、ただ自ら〔と同〕類〔の心所〕にのみ等無間縁があるのか。（答え――）そうではない。〔心・心所の〕〝束〟[3]のすべては、〔無間に生起する〕次の〔心・心所の〕〝束〟のすべての等無間縁である。ただ、受などのものの少しから、〔同じ〕受などのものの多くが生起することはない、というそれだけのことをそこで言ったのである。しかし、相続は同類〔の法〕の上に〔のみ〕ある〔と主張する〕人々は考える――自ら〔と同〕類〔の心・心所〕についてのみ等無間縁がある。例えば、心はただ心の〔等無間縁〕であり、受はただ受の〔等無間縁〕である、云云と。〔だから、彼らの説によれば、〕不染汚の〔心〕の無間（直後）に染汚の〔心〕が生起する時、その〔染汚心と相応する〕煩悩は〔直前の不染汚心を等無間縁とするのではなくて、より〕以前に滅している煩悩を等無間縁とするのである。〔それは〕恰も、滅尽定〔に入る時〕の心が〔その定から〕出る時の心の〔等無間縁〕である如くである、〔という〕。これは正しいとはされないであろう[4]。〔そのように考えると、〕初めての無漏心は生起することが無い、ということになるからである。

心不相応行も、〔同じく〕現われ方が雑然としているというそのことのゆえに、等無間縁ではない。〔三〕界〔のいずれか〕に属する〔法〕と不繋の〔法〕とが同時に現われる〔ことがある〕からである。

何ゆえに、〔本偈に「すでに生起した心・心所」とのみ言って、〕未来〔法〕を等無間縁とは認めないのか。〔法の在り方が〕雑然としているので未来世には(p. 99)〔法に〕前後が無いからである。それでは、世尊が、〔業異熟智力や死生智力によって、〕この未来〔法〕の無間にその未来〔法〕があるであろう、と知るのはいかにしてであるか。過去・現在によって〔未来を〕類比するからである。世尊は、過去世において、このような類の業からはこのような類の異熟が生起し、〔このような類の〕法からは〔このような類の〕法が〔生起した〕ことを〔宿住随念智力などによって〕見、そこで、現在においても、このような類の業があるから、それからはこのような類の異熟が〔未来に〕生起するであろう、或いは、〔このような類の〕法からは〔このような類の〕法が〔未来に生起するであろう〕、と知るのである。しかしこれは〔単なる〕比量智ではない。[5] なぜならば、世尊は、未来の雑然としているものを、過去・現在と類比することによって、現に観察して、この人によってこのような類の業が造られ、未来にこのような果が取〔果〕される、と知るからである、と伝説する。〔しかし、もし〕そうだとすると、それでは、世尊は前端（過去・現在）を見なければ後端（未来）がわからないであろう。〔それは仏の一切知ということと矛盾する。〕

これに対して、他の人々は曰く――有情の相続の中に、心と相応しない特殊な行（ある心不相応行、この場合は特殊な同分）があって、果の標しとなっている。それを見て世尊は、〔別段〕静慮や通慧を起こすことなしに、

未来を知るのである、と。経部の人々は〔いう〕――〔そうだとすると〕世尊は全く占い師だということになろう。そうなれば、もはやその上に〔静慮や通慧を〕起こすこともないわけである。だから〔我々の考えでは〕、世尊はただ〔知ろうと〕意欲するだけで〔すべてを〕知るのである。けだし、諸仏の覚知の境は不可思議である、と世尊によって説かれている。

さて、未来〔法〕の定まった順序が立てられていない時に、〔世〕第一法の無間にはただ苦法智忍のみが生起し、他の法は〔生起し〕ないのは何ゆえか。同様に、乃至、金剛喩〔定〕の無間にはただ尽智のみが生起して他の法は〔生起し〕ない〔のは何ゆえか〕。ある〔法〕の生起がある〔法〕に従属している時は〔等無間縁は無くても〕前者は後者の無間に生起する。例えば、等無間縁は無くても、種子などの〔無間に〕芽などが〔生起する〕如くである。

阿羅漢の最後の心・心所は何ゆえに等無間縁でないか。〔それ以上〕他の心は続起しないからである。そうだとすると、無間に(直前に)滅した心は意であるが、〔阿羅漢の〕最後の心は、無間に(直後に)〔続起する〕識を有しないゆえに、意でないことになるではないか。〔否、〕意は〔第六識の〕依りどころとしての性質があることによって顕わされるのであって、作用(取果するはたらき)によって顕わされる[6]のでない。〔阿羅漢の最後の心は第六意識の〕依りどころとしての性質はあるけれども、〔すなわち意ではあるけれども、〕別な因を欠くゆえに別な識が〔それから〕生起することはない。しかし、等無間縁は〔取果する〕作用によって顕わされるのであって、それによってある法が取果される時は、あらゆる法によっても、或いはあらゆる有情によっても、そ〔の法〕

が生起しないように障碍することはできないのである。

心の等無間である法（心を等無間縁とする法）は心の無間に〔生じたもの〕でもあるか〔といえば〕、四句がある。第一句は無心定よりの出〔定〕心および〔無心〕定の第二刹那以後である。第二句は〔無心〕定の初刹那〔の生・住・異・滅〕および有心の状態における〔心・心所の〕生など（生・住・異・滅）である。第三句は〔無心〕定の初刹那と有心の状態における〔心・心所〕である。第四句は〔無心〕定の第二刹那以後の生など（生・住・異・滅）及び〔無心定よりの〕出〔定〕心の〔生など〕である。心の等無間である法は〔無心〕定の無間に〔生じたもの〕でもあるか〔といえば〕、四句がある。〔上記の〕第三・四なる〔法〕を第一・二とし、〔上記の〕第一・二なる〔法〕を（p. 100）第三・四とすべきである。ところで、遠く中間を隔てているのに、出〔定〕心はどうして〔入〕定心の等無間である（入定心を等無間縁とする）のか。中間に介在しているのは心でないからである。〔以上で〕等無間縁を説きおわった。

すべての法が所縁〔縁〕である。（二・六二c）

〔それぞれ〕適合する如くに、である。〔すなわち、〕色は眼識およびその相応〔法〕（心所）の〔所縁縁〕である。声は耳識の、香は鼻識の、味は舌識の、触は身識の、すべての法は意識の〔所縁縁〕である。もしある法がある法の所縁ならば、いかなる時にもその法はかの法の所縁でないことはない。たとえ〔現に〕縁ぜられていなくても〔やはり所縁である。それも、縁ぜられているものと〕同様な性質を有しているからである。木片などはたとえ〔現に〕燃えていなくても燃料と呼ばれる。〔燃えているものと〕同様な性質を有しているからである。

〔所縁の場合もそれと〕同様である。

〔ところで、右に挙げた〕それら心・心所法が所縁とする〔法〕は〔その〕処も〔その〕ものも〔その〕刹那もそれぞれ定まっているが、〔それら心・心所の〕依りどころも亦定まっているのか。そうである、と〔答えようとして〕曰く――既に生じた〔心・心所法〕（現在の法）は〔その〕依りどころ（根）と結合している。〔だから依りどころは定まっている〕。しかし未だ生起しない〔法〕（未来の法）と過去の〔法〕とは〔その〕依りどころから分離している。〔だから依りどころは定まっていない、〕と。他の人々は〔いう〕――過去の〔法〕も亦〔その〕依りどころと結合している、と。

〔以上で〕所縁縁を説きおわった。

能作〔因〕というのが増上〔縁〕である、と考えられている。（二一・六二d）

能作因なるものがそのまま増上縁である。この縁は広大（adhika）であるから増上（adhipati）縁である。所縁縁もすべての法であり、増上縁も〔そうである〕のに、こ〔の増上縁のみ〕に広大性があるとはいかなることか。〔ある心・心所と〕共に生じている〔心所・得・四相などの〕法は決して〔それら心・心所の〕所縁縁とはならないが、増上縁とはなるから、これ（増上縁）のみに広大性があるのである。或いは、広大なものの縁である〔から増上縁である、とも解釈される〕。すべての〔法〕は〔それ〕自体を除いたすべての有為〔法〕の〔増上縁であるからである〕。

〔凡そ〕法であって、四縁の中のどれとしても、〔他の〕法の縁でないものがあるであろうか。あるであろう。

〔ある法〕自体は〔その法〕自体の〔縁でない〕。他のものでも〔縁でないものが〕あるであろう。有為〔法〕は無為〔法〕の〔縁でなく〕、無為〔法〕は〔他の〕無為〔法〕の〔縁でない〕。

さて、これら〔四〕縁が作用をなす時は、いかなる位の法において〔作用を〕なすのか。因縁はまず五種であると〔先に〕説いたが、その中で、

二因は正滅〔の位〕において作用をなす。（二・六三ab）

正滅とはすなわち現在〔の位〕である。〔法が〕滅に向って行く〔位〕であるから〔正滅の位という〕。倶有〔因〕と相応因とはそ〔の位〕において作用をなす。これら〔二因〕は〔自らと〕共に生起している果に対して〔因としての〕はたらきをもつ〔からである〕。

三因は正生〔の位〕において〔作用をなす〕。（二・六三bc）

正生とはすなわち未来であって〔法が〕生起に向って行く〔位である〕。同類・遍行・異熟の〔三〕因はそ〔の位〕において作用をなす。因縁はまず以上の如くである。

(p. 101) しかし、それらと別な二縁(等無間縁・所縁縁)はその逆である。（二・六三cd）

〔右に、因が〕作用をおこす仕方からいって因縁を説いて二種としたが、等無間縁と所縁縁とは、その仕方と〔順序が〕逆である。等無間縁は正生〔の位〕において作用をなす。〔次に生起して来る法に〕場所を与えるからである。所縁縁は正滅〔の位〕において〔作用をなす。〕現在の心・心所によって〔所縁として〕捉えられるからである。

増上縁はすべての位において、〔自ら以外のすべての法の生起を〕障げないものとして、存在しているから、それがそのままこ〔の縁〕の作用である。

〔四〕縁とその作用とを説きおわった。

(1) 原文には vaṭa とのみある。これは榕樹そのものを示す語であり、従って nyagrodha と同義語である。しかしここでは「榕樹の種子」を意味するに違い無い。新訳「細種」、旧訳「貝多核中人」、チベット訳「pata 樹の種子」。原文に或いは bija の語が脱しているか。

(2) 新訳のみが「無少受無間生多」のあとに「或復(無)従多無間生少」と続けている。安慧疏に「受という一つのものの無間に二つのものが、或いは二つのものの無間に一つが生起することは無いであろう」(Sthi 43-2-4) と述べられ、称友疏も「心所がより少く、またより多く、生起することは認められないであろう」(Yaś p. 233, l. 13) というから、ここの本文は新訳のように在るべきであろう。

(3) 新訳の定訳語は「心品」。心とそれに相応する心所の一群を合わせてこう呼ぶのである。

(4) 原文 tadetanna vartsyate の意を諸訳に拠ってこのように理解する。新訳「彼説非善」、旧訳「今不弘比執」、チベット訳「このようには説かれない」。

(5) 両漢訳は「是願智摂、故非比智(新)」、「是如来願智、非比智(旧)」としている。安慧疏も称友疏も願智に関説しない。

(6) 原文に prabhāvita とあるのをこの様に解するのは両漢訳に「所顕」とあるに従った。チベット訳語 rab tu phye ba は普通「開かれた」の意味であろうが、phye ba は時に vivṛta (manifested) の対応語とされる。

(16、どの法がどれだけの縁によって生起するか)

さて、何法がどれだけの縁によって生起するか。

心・心所は四〔縁〕による。（二・六四a）

その中で、それら〔心・心所〕の因縁は五因のすべてである。等無間縁は無学〔の最後の心・心所〕を除いた前〔刹那〕の心・心所であって、他の〔心・心所〕によって隔てられないものである。所縁縁は、〔六識のそれぞれに〕適合する如く、前〔刹那〕の五境とすべての法とである。増上縁は自体を除くすべての法である。

二〔無心〕定は三〔縁〕による。（二・六四b）

滅尽〔定〕・無想定には所縁縁が無い。これら〔二定〕は所縁をもたないから。が、因縁はこれらにとって二種の因である。〔すなわち、〕生など〔の四相〕が〔これらの〕倶有因であり、同じ地に属する善法の先に既に生起したものが〔これらの〕同類因である。〔これらの〕等無間縁は〔入〕定心および〔それと〕相応する〔法〕であり、増上縁は先〔に説いた〕如くである。これら二定は、心のはたらきから生ずるものであるから、心の等無間である（心を等無間縁とする）けれども、心の生起を礙げるものであるから、〔心のための〕等無間縁ではない。

しかし、その他は二〔縁〕によって生ずる。（二・六四c）

しかし、その他の不相応〔行〕と色に属する法とは、因〔縁〕と増上縁とによって生ずる。〔それらの関係は、それぞれ〕対配せられる如くである。

しかし〔反論者は〕曰く――もろもろの存在はもろもろの〔因により〕縁によって生ずる(1)〔と言い、〕一方ではまたすべての生類は神・プルシャ・プラダーナなど〔という唯一者〕を因とするのではないという、このことについて、いかなる論証があるか。（答え――）もし実に、〔すべての法の〕成立は因によってなされる、と汝

が考えるならば、まさにそのことによって、神などという〔唯〕一者がすべて〔の法〕の因であるというこの説は放棄されることになるではないか。そこでまた〔偈を説いていう〕。

神などによってではない。順序などのゆえに。(二一・六四d)

もし神あるいはその他の唯一の因があ〔ってもろもろの存在が生ず〕るであろうならば、すべての生類は同時にあらねばならぬであろう。しかも〔現実に〕見られるもろもろの存在は〔同時にでなく、〕順序をもって〔次々に〕生じている。(有神論者が答えて言う――)では、「これは今生起せよ、これは滅せよ、これは後に〔生起せよ〕」というように神が意志することによって、それ(存在が順序をもって生ずること)はあるであろう。(有神論者を難じて言う――)では、〔神の〕意志が種々であることによって、因は〔一でなく〕多であるということが成立するであろう。そしてまた、その〔神の〕種々な意志が同時にある(P. 102)ということになるであろう。そ〔の種々な意志〕の因である神は種々ではなく〔唯一だ〕からである。或いは、別に種々な因あることに依って〔もろもろの存在が生ずる、というならば〕神のみが因ではないことになる。そして、〔その別な種々の因が〕順序をもって〔次々に〕生起する時は、〔それらはさらに〕別に種々な因あることに依るから、果てしが無いということになるであろう。ゆえに、限りなく種々様々な因が次々に〔見出されること〕によって、〔結局、もろもろの存在の生起はその〕始め〔を知り得〕ないということを認めるのであるから、神が〔すべての存在の唯一の〕因であるとする〔汝の〕この理解は、〔われわれ〕釈子(仏教者)の〔説く〕道理以上に出たものではないであろう。神の意志は同時に〔生ずる〕のだけれども、生類は〔すべてが〕同時に〔生ずるので〕ないのは、〔それら

は神の〕意志のままに〔順序をもって〕生ずるからであると、もし〔汝が言う〕ならば、〔それはそうで〕ない。そ〔の神の意志〕には後になって〔前と〕差別があることは無い〔はず〕だからである。

そしていったいこのように神が〔万物〕創造に労苦することによって〔神のために〕何の得るところがあるのか。もし〔その得るところが神自身の心の〕満足であるならば、〔神が〕そ〔の心の満足〕をなし得るためには〔神の力以外の〕方便がなくてはならない〔ということになる〕から、それ(心の満足)については全能(īśvara＝神)でないことになろうし、〔一つのことについて全能でないなら〕全く同様に他についても〔全能で〕ない〔ことになろう〕。もしまた神が地獄などの中に多くの惨苦に悩まされる有情を造って、それによって〔心に〕満足を得るのであれば、そのような神たる彼に〔人は〕よろしく帰命すべきであるよ。彼(そのような神)について次の偈はよく歌われている。

能く焼き、すさまじく、荒々しく、猛威あり、肉や血や髄をも喰う。それによってルドラと呼ばれる、と。

〔この世間の〕有情は〔すべてただ〕一因〔から生ずるという考え〕を受け入れる者によっては、その他の事物の現に目に見える作用(2)〔さえも〕否定されるであろう。また、〔一方に〕諸因があり同時に神も〔万物の〕作り手であると考える者によっては、ただ〔盲〕信からして〔そのような〕説があるのみであろう。そ〔の万物〕の生起について諸因より他に〔神のいかなる〕はたらきも見られないからである。また、〔神のはたらきと〕共に作らく他の諸因があるとすれば、神は神(īśvara＝全能)でないことになろう。或いはまた、〔神による〕最初の〔万物〕創造は〔他の諸因によらずただ〕神〔のみ〕を因とする、というならば、それ(最初の創造)もまた、

他に依らぬのであるから、神と同じく無始であるという過失に陥る。〔神の場合と〕同様に〔プルシャや〕プラダーナについても〔それぞれ〕しかるべく〔その存在の不合理性が〕説かるべきである。

このゆえに、世間にとって〔唯〕一の因なるものは無い。彼ら〔世間の有情〕の業が、それぞれの生において、それ自らを生ぜしめるのである。それなのに、覚知を得ていない哀れな者たちは、それぞれ自らの異熟果〔および士用果〕[4]を受けて、〔もろもろの存在の唯一因として〕別個な神があると誤って分別する。か〔の神・プルシャ・プラダーナなど〕は実にこ〔の誤った分別の結果〕であるとすでに了解されている。

(1) 新訳とチベット訳とは「因と縁とによって」、旧訳は「六因と四縁とによって」とある。

(2) puruṣakāra はしばしば「士用」と訳されるが、必ずしも human effort には限らない。一般的に諸法の作用、はたらき、を意味する。

(3) 両漢訳に見える。原文・チベット訳に欠くのは脱漏と見るべきである。

(4) 「および士用果」の句は原文に欠けるが、三訳共に存し、安慧疏（Sthi 47-5-6）にも見えるから、原文の脱漏と見るべきである。

(17、四大種と所造色との関係)

〔先に〕「しかし、その他は二〔縁〕によって生ずる」と説いた（二一・六四c）。〔四〕大種はどのように大種の因縁であるか。

大種は二様にそれ〔自ら〕の因である。（二一・六五a）

〔それ自らの因とは〕大種の因という意味である。〔二様にとは〕同類〔因〕および倶有因として、である。

しかし五様に所造〔色〕の〔因である〕。（二・六五b）

しかし大種は所造〔色〕の五種の因である。どのようにであるか。生により依により住により持と養とによって、である。㈠それら〔四大種〕から〔所造色が〕生ずるから生因である。㈡生じた〔所造色〕が大種に従う、〔すなわち大種が変異すれば所造色も変異する〕から依因である。(1)〔弟子が〕師匠などに依る如くである。㈢〔大種は所造色を〕保持するものであるから住因である。画〔を保持する〕壁の如くである。（p. 103）㈣不断の因であるから持因である。㈤増大の因であるから養因である。このようにして、これら〔四大種〕は生起と変異と保持と維持と増広との因と呼ばれる。

所造〔色〕は相互に三様に、（二・六五c）

因である。倶有〔因として〕、同類〔因として〕、異熟因としてである。能作因は差別無しにはたらくからいかなる時も〔ことさら〕数え挙げることをしない。この中で、倶有因とは、〔ただ〕随心転の身・語業〔のみが相互に倶有因〕である。他の所造色は〔そうで〕ない。同類因とは、すべての先に生起した〔法〕が〔後に生起する〕同類〔の法〕の〔同類因である〕。異熟因とは、身・語業〔が異熟因であって〕眼などはその異熟〔果〕である。

大種にとってそれは一様に〔因である〕のみである。（二・六五d）

しかし大種にとってその所造色はただ異熟因のみである。そ〔の所造色〕とは身・語業〔であって、〕大種はそれの異熟〔果〕である。

(1) 原文はここに puruṣakāraphalāt という句を有するが、他の諸本にすべて欠き、不要と見られるので省いた。

(18、三界十二心)

〔先には、細かな〕区別をせずに〔総じて〕心・心所は等無間縁であると説いたが、どの心の無間にど〔の心〕の生起があるかという定則は説かれていないので、今はそれが説かれねばならない。その中で、総じて、まず、十二心がある。〔十二心とは〕いかなる意味か、といえば、曰く、

欲においては善・不善と有覆・無覆との心がある。(二・六六ab)

欲界においては四心がある。善と不善と有覆無記と無覆無記とである。

色と無色とにおいては不善を除く。(二・六六cd)

色界においては不善が無い。〔その他の〕三はある。無色界においても同様である。以上、これらの十は有漏心である。

無漏は二種である。(二・六六d)

有学〔の心〕と無学〔の心〕とである。このようにしてこれらは十二心となる。その中で、

欲〔界〕においては善心から九心がある。(二・六七ab)

「無間に」と後に(二・六八ab)説くであろう。欲界においては善心なるものの無間に九心が生起する。自地(欲界繋)の四と、色〔界〕繋の二すなわち〔入〕定の時の善〔心〕と続生の時の有覆〔無記心〕と、無色〔界〕繋

の続生時の有覆〔無記心〕と、〔非繫（無漏）の〕有学〔心〕・無学心と、である。〔無色界の〕善は〔欲界から〕極めて遠いから、〔生起し〕ない。無色〔界〕は四つの遠さによって欲界から遠く隔っているからである。すなわち依りどころと行相と所縁と対治との遠さによってである。

同じそれは八〔心〕からである。（二・六七b）

さらに、この場合、欲〔界〕繫の善心は八〔心〕から無間に生起する。自地の四と色〔界〕繫の二〔心〕と〔無漏の〕有学〔心〕・無学心とからである。〔色界繫の二心からとはすなわち、〕出〔定〕の時の善〔心〕からと、染汚の定に圧迫される者が下地（欲界）の善〔心〕に頼る時の有覆〔無記心〕からとである。〔有学心・無学心からとは〕出〔定〕の時においてである。

（p.104）不善は十〔心〕からである。（二・六七c）

有学〔心〕と無学〔心〕とを除いて、である。欲界における続生に向うゆえに[1]、すべての色・無色界[2]の心から無間に不善心が生起する。

それからは四〔心〕が〔生起する〕。（二・六七cd）

不善心から無間に自地の〔四〕心のみが生起する。不善心の如く、欲界における有覆〔無記心〕も同様である。（二・六七d）

同じ十〔心〕から無間に〔生起し〕、それからはまた同じ四〔心〕が生起する。

五〔心〕から無覆が〔生起する〕。（二・六八a）

「欲〔界〕においては」という〔先の偈（二・六七ａｂ）の中の句〕が〔ここにも〕はたらく。無覆無記心は五〔心〕から無間に生起する。すなわち、自地の四〔心〕からと色〔界〕繋の善心からとである。〔色界繋の善心から生起する無覆無記心とは欲界の〕化心である。

それから無間に七心が〔生起する〕。（二・六八ａｂ）

欲〔界〕繋の無覆無記より、自地の四〔心〕と、色〔界〕繋の二すなわち〔欲界の〕化心から無間に〔生起する〕善〔心〕と続生の時の染汚〔心〕と、及び無色〔界〕繋の続生の時の染汚〔心〕と、〔が生起する〕。

色〔界〕においては善から十一が〔生起する〕。（二・六八ｃ）

色界においては善心なるものから無間に十一心が生起する。無色〔界〕繋の無覆無記を除いて、である。

それは九から無間に〔生起する〕。（二・六八ｄ）

しかし色〔界〕繋の善心は九〔心〕から無間に生起する。欲〔界〕繋の二染汚〔心〕と無色〔界〕繋の無覆無記〔心〕とを除いて、である。

有覆は八から〔生起する〕。（二・六九ａ）

色〔界〕繋の有覆無記心は八〔心〕から生起する。欲〔界〕繋の二染汚〔心〕と〔無漏の〕有学〔心〕と無学〔心〕とを除いて、である。

それからは六が〔生起する〕。（二・六九ａｂ）

色〔界〕繋の有覆無記〔心〕から無間に六〔心が生起する〕。自他の二と、欲〔界繋〕の四から無覆無記を除い

たものと、である。

無覆はまた三から〔生起する〕。（二・六九b）

色〔界〕繋の無覆無記は自地の三のみから〔生起する〕。

（p. 105）それから六が生起する。（二・六九c）

自地の三〔心〕と欲〔界〕繋の染汚〔の二心〕と無色〔界〕繋の〔染汚すなわち有覆無記心〕とである。色界における無覆無記〔心〕が説かれた如く、

無色界においてもこ〔の無覆無記心〕の〔生起の〕仕方は同様である。（二・六九cd）

ゆえに、かの〔無色界の〕無覆無記も自地の三〔心〕のみから生起する。そ〔の無覆無記〕から同じ六〔心〕が生起する。〔すなわち、右に〕説かれた自地の三〔心〕と下地（欲・色界）の〔三〕染汚〔心〕とである。

また、善から九心が〔生起する〕。（二・六九d、七〇a）

無色〔界〕繋の善〔心〕から九心が生起する。欲〔界〕繋の善と欲・色〔界〕繋の無覆無記とを除いて、である。

それは六から〔生起する〕。（二・七〇a）

無色〔界〕繋の善〔心〕は自〔地〕の三〔心〕と色〔界〕繋の善〔心〕と有学〔心〕・無学心とから生起する。

有覆から七が〔生起する〕。（二・七〇b）

無色界繋の有覆〔無記心〕から自地の三〔心〕と色〔界〕繋の善〔心〕と有覆〔無記心〕と欲〔界〕繋の二染汚〔心〕とが〔生起する〕。

それは同様に〔七から生起する〕。（二・七〇b）

それもやはり七から生起する。欲・色〔界〕繋の〔三〕染汚〔心〕と有学〔心〕・無学心とを除いて、である。

四から有学〔心〕が〔生起する〕。（二・七〇c）

三界の善〔心〕と有学〔心〕とから、である。

それからは五が〔生起する〕。（二・七〇cd）

同じそれら四〔心〕と無学〔心〕とが、である。

無学は五から〔生起する〕。（二・七〇d）

直前に説いたその同じ〔五心〕から、である。

それから四心が〔生起する〕。（二・七一a）

その無学心から無間に四心が生起する。三界の善〔心〕と〔無漏の〕無学心である。

〔以上で、〕十二心を説きおわった。

（1）原文は pratisandhimukhataḥ であるが、新訳は「於続生位」、チベット訳は「続生において」とのみある。

（2）新訳「三界諸心皆」、旧訳「一切欲界色界無色界心」。チベット訳は原文に合し、安慧疏の引く本文（Sthi 48-5-2）も同じ。これらの諸本が欲界についていわないのは、欲界より欲界に続生する場合のことは自明のこととして語る必要を認めなかったものと考えられる。欲界の四心を加えなければ十にならないから、本来ならばもちろん欲界について言わなければならないわけである。

(19、三界二十心、附論――作意と道との関係)

さらに、

(p. 106) これら十二〔心〕は二十、(二・七一b)

とされる。どのようにしてか。

三〔界〕において善を分かって加行(実修)によるものと生得のものとの二種とする。(二・七一cd)

三界において善心を二種に分かつ。〔後天的に〕加行(実修)によるものと〔先天的に〕生得のものとである。

欲〔界〕において無記[1]を異熟生と威儀路と工巧処と化心との四種とする。(二・七二abc)

〔無記を〕「分かって」と〔先の本偈(二・七一cd)の句がここに〕はたらく。欲〔界〕繋の無覆無記を四種に分かつ。異熟生〔の心〕と威儀路〔の心〕と工巧処〔の心〕と化心とである。

色〔界〕においては工巧を除く。(二・七二d)

色界においては工巧処〔の心〕を除いて〔無覆無記を〕三種に分かつ。そこ(色界)には工巧(工芸や技芸)は無いからである。

こうして先の十二心はさらに二十心となる。善を六種に、無覆無記を七種に分かつ。無色界には威儀路(行・住・坐・臥の状態)などは無いから威儀路などの〔三無覆無記〕心は無く〔ただ異熟生の無覆無記心がある〕。これら〔三無覆無記心〕の所縁は色・香・味・触であり、工巧処〔の心[2]〕の〔所縁は〕声でもある。これら〔三無覆無

記心〕は意識のみであるが、威儀路〔の心〕や工巧処〔心〕という加行による〔無覆無記心〕は五識身である。(3)威儀路〔の心〕によって引(4)かれる意識があって、十二処を所縁とする、と他の人々は〔言う〕。

これら二十心の中、何〔心〕が何〔心〕の等無間である（何心を等無間縁とする）か。欲〔界〕繋の八〔心〕の中で加行による〔善心〕の無間に十心が生起する。通果〔心〕を除く自地の七と、色〔界〕繋である加行による〔善心〕と、有学〔心〕と無学〔心〕とが、である。それ（加行による善心）はまた八心の無間に〔生起する〕。自〔地〕の〔二〕善と〔二〕染汚と、色〔界〕繋の〔二、すなわち〕加行による〔善心〕と染汚〔心〕と、及び有学と無学とから〔無間に、〕である。生得〔の善心〕の無間に九〔心が生起する〕。通果〔心〕を除く自地の七と、色・無色〔界〕繋の二染汚とが、である。それ（生得の善心）はまた十一〔心〕の無間に〔生起する〕。上〔記〕の如き自〔地〕の七と、色〔界〕繋の二〔心すなわち〕加行による善と染汚と、及び有学と無学と、から〔無間に、である〕。不善と有覆無記との無間に七が〔生起する〕。まさしく上〔記〕の如き自地の〔七〕が、である。それら（不善と有覆無記）はまた十四心の無間に〔生起する〕。自〔地〕の七〔心〕からと、加行による善〔心〕と通果〔心〕とを除いた色〔界〕繋の四〔心〕からと、加行による善を除いた無色界繋の三〔心〕からと、〔の無間に〕である。威儀路〔の心〕と異熟生〔の心〕との無間に八が〔生起する〕。加行による〔善心〕と通果〔心〕とを除く自地の六〔心〕と、色・無色〔界〕繋の〔二〕染汚とが、である。それら（威儀路の心と異熟生の心と）はまた七心の無間に〔生起する〕。まさしく上〔記〕の如き自〔地〕の〔七〕から〔無間に、である〕。工巧処〔の心〕の無間に六〔心〕が〔生起する〕。加行による〔善心〕と通果〔心〕とを除いた自地〔の六心〕の

みがである。それ〔工巧処〕はまた七の無間に〔生起する〕。通果〔心〕を除く自〔地〕の七〔心〕から〔無間に、である〕。(p. 107) 通果〔心〕の無間に二〔心〕が〔生起する〕。自〔地〕の通果〔心〕と色界繋の加行による〔善心〕とが、である。それ〔通果心〕も同じそれら二〔心〕から〔無間に生起する〕。

今や色〔界〕繋の六〔心〕について説くであろう。加行による〔善〕の無間に十二〔心〕が〔生起する〕。欲界繋の二善と、通果〔心〕と、自〔地〕の六と、無色界繋の加行による〔善〕と有学と無学とが、である。これはまた十心の無間に〔生起する〕。欲〔界〕繋の加行による〔善〕と通果との二〔心〕と、威儀路〔の心〕と異熟生〔の心〕とを除く自〔地〕の四〔心〕と、無色〔界〕繋の加行による〔善〕と染汚との二〔心〕と、及び有学と無学とから〔無間に、である〕。生得〔の善心〕の無間に八〔心〕が〔生起する〕。欲界の二染汚と、通果〔心〕を除く自〔地〕の五と、無色〔界〕繋の染汚とが、である。それ〔生得の善心〕はまた五〔心〕から〔生起する〕。通果〔心〕を除く自〔地〕の五〔心〕から、である。染汚〔心〕の無間に九〔心〕が〔生起する〕。欲〔界〕繋の四すなわち二善と二染汚と、及び通果〔心〕を除く自〔地〕の五とが、である。それ〔染汚心〕はまた十一心の無間に〔生起する〕。欲〔界〕繋の生得〔の善〕と威儀路〔の心〕と異熟生〔の心〕と、通果〔心〕を除く自〔地〕の五と、加行による〔善〕を除く無色〔界〕繋の三と、から〔無間に、である〕。威儀路〔の心〕の無間に七〔心〕が〔生起する〕。欲〔界〕繋の二染汚と、加行による〔善心〕と通果〔心〕とを除く自〔地〕の四と、無色〔界〕繋の染汚とが、である。それ〔威儀路の心〕はまた五〔心〕の無間に〔生起する〕。通果〔心〕を除く自〔地の五〕から〔無間に、である〕。異熟生〔の心〕も同様に説くべきである。通果〔心〕の無間に二〔心〕

が〔生起する〕。自〔地〕の加行による〔善心〕と通果〔心〕とが、である。それ（通果心）もまた同じそれら二〔心〕から〔生起する〕。

今や無色〔界〕繋の四〔心〕について説くであろう。加行による〔善心〕の無間に七〔心〕が〔生起する〕。色〔界〕繋の加行による〔善〕と自〔地〕の四と有学・無学とが、である。それ（加行による善心）はまた六心の無間に〔生起する〕。色〔界〕繋の加行による〔善〕と、異熟生の心を除く自〔地〕の三と、有学・無学とから〔無間に、である〕。生得〔の善心〕の無間に七〔心〕が〔生起する〕。自〔地〕の四と下地（欲・色界）の〔三〕染汚とが、である。それ（生得の善心）はまた四〔心〕から〔生起する〕。ただ自〔地の四〕から、である。染汚〔心〕の無間に八〔心〕が〔生起する〕。自〔地〕の四と、色〔界〕繋の二すなわち加行による〔善〕と染汚と、欲〔界〕繋の二染汚とが、である。それ（染汚心）はまた十〔心〕の無間に〔生起する〕。自〔地〕の四と、色・無色〔界〕繋の生得の〔善心〕と威儀路の〔無覆無記心〕と異熟生の〔無覆無記心〕とから〔無間に、である〕。異熟生〔の心〕の無間に六〔心〕が〔生起する〕。加行による〔善〕を除く自〔地〕の三と下〔地〕の三染汚とが、である。それ（異熟生の無覆無記心）はまた四〔心〕から〔生起する〕。ただ自〔地〕の〔四〕からである。

有学〔心〕の無間に六〔心〕が〔生起する〕。三界〔のおのおの〕の加行による〔善〕と、欲〔界〕繋の生得の〔善〕と、有学〔心〕・無学〔心〕とが、である。それ（有学心）はまた四〔心〕から〔生起する〕。加行による三〔善心〕と有学心とから、である。無学心の無間に五〔心〕が〔生起する〕、有学〔心〕の無間に〔生起する〕のと同様であるが、〔その中から〕有学〔心〕を除く。それ（無学心）はまた五〔心〕から〔生起する〕。

加行による三〔善心〕と有学〔心〕・無学〔心〕とから、である。

(p. 108)また何ゆえに加行による〔善〕心の無間には異熟生〔の心〕と威儀路〔の心〕と工巧処の心とが生起するのであって、それら〔三心〕から加行による〔善心〕が〔生起するの〕でないのか。(答え――)威儀路(行・住・坐・臥の状態)や工巧(工芸や技芸)をなすことによって起こされた〔心〕であるから、また〔第一の心は[5]無記の異熟果であるから〕力が弱く、何をなすことによってでも無しに引き出される〔心〕であるから、これらは加行による〔善心〕と〔性質が〕合わない。しかし、〔加行による善心から〕出て〔他の〕心〔を起こす場合〕は、何をなすことによってでも無しに引き出される〔心〕であるから、〔異熟生・威儀路・工巧処の三心のどれか一つである〕こ〔の心〕が加行による〔善〕心の無間に生起するということは〔理に〕叶うことである。(反論――)〔もし〕そうだとすると、それでは、染汚〔心〕からも亦加行による〔善心〕は生起しない〔ことになる〕。〔善と染汚とは〕性質が異るからである。(答え――)そのように〔性質は異って〕いても、煩悩の発現に悩まされる者には、そ〔の煩悩の発現〕を遍く知ることによって加行による〔善心〕が現起して来るということは〔理に〕叶うことである。

欲〔界〕繋の生得の〔善心〕は〔性質が〕鋭いから、有学・無学〔心〕と色〔界〕繋の加行による〔善心〕とから無間に生起する。〔しかし〕何をなすことによってでも無しに引き出される〔心〕であるから、それ(欲界繋の生得の善心)から〔無間に〕これら(有学・無学心など)は生起しない。色〔界〕繋の染汚〔心〕の無間に、欲〔界〕繋の生得〔の善心〕が生起する。〔性質が〕鋭いからである。しかし無色〔界〕繋の染汚〔心〕の無間に、

色〔界〕繋の生得〔の善心〕は生起しない。〔性質が欲界繋のそれのようには〕鋭くないからである。

作意は三つである。自相作意とは例えば「色は壊れる相がある」などという如きである。共相作意というのは〔四諦の〕十六行相と相応する〔作意〕である。勝解作意とは不浄〔観〕と〔四〕無量と〔八解脱の中の四〕無色解脱[6]と〔八〕勝処と〔十〕遍処などにおける〔作意〕である。三種の作意の無間に聖道を現起させ、そ〔の聖道〕から〔無間に〕また三種の作意を〔現起させる〕。このようである時、〔経に〕「不浄〔観〕と伴う念覚支を修習する」というこのことは〔理に〕叶うことである。〔不浄観は勝解作意、念覚支は聖道だからである〕。他の人々は〔いう〕――ただ共相作意の無間にのみ聖道を現起させ、そ〔の聖道〕から〔無間に〕三種〔の作意〕を〔現起させる〕のである。〔すなわち、〕不浄〔観〕によって心を制御して〔共相作意を現起させ、その〕共相作意の無間に〔聖〕道を現起させる。それゆえに、間接に〔不浄観→共相作意→聖道を〕意味して、〔経に〕「不浄〔観〕と伴う念覚支を修習する」と説かれている〔のである〕、と。〔また〕他の人々は〔いう〕――聖道の無間にもただ共相作意を〔現起させる〕のみである、と。（それに対する反論――）〔もしそうだと〕すれば、凡そ、未至〔定〕などの三地に依って〔正性〕決定に入る時は、その〔聖〕道の無間に欲〔界〕繋の共相作意を現起させることであろうが、第二静慮などに依って〔正性〕決定に入る時はどうであるか。〔第二静慮などと欲界との隔りは〕甚だ遠いから、欲〔界〕繋〔の共相作意を現起させること〕は不可能である。〔そうかといって〕しかし、〔見道に入る以前の〕順決択分を除いては、その地（第二静慮などの地）に属する〔共相作意〕は獲られておらず、そして聖者が重ねて〔その〕順決択分を現起させることは無い。既に果を得た〔聖者〕が、〔再び〕そ

の〔果を得べき予備的実修、すなわち〕加行〔の道である順決択分〕を現起させることは、〔理に〕叶わないからである。〔また、〕「か〔の聖者〕には、それ（順決択分）と同類の、他の共相作意が修せられる。〔彼は〕たとえば『すべての行は無常である、すべての法は無我である。涅槃は寂静である』というこ〔の共相作意〕を〔聖道の無間に〕現起させるであろう、」というようにも〔毘婆沙師らは〕説明することはない。

未至〔定地〕に依って阿羅漢性（阿羅漢果）を得た者にはその地（未至定）に属する、或いは欲〔界〕繋なる、出〔定〕心がある。無所有処〔地〕に依って〔阿羅漢性を得た者には〕その地（無所有処）に属する、或いは有頂〔地〕に属する、〔出定心がある〕。その他〔の地〕においてならばただ自地の〔出定心〕のみがある。

欲界には三つの作意がある。聞・思所成と生得とである。修所成〔の作意〕は無い。色界には三つ〔の作意〕がある。聞・修所成と生得とである。思所成〔の作意〕は無い。思うことが始まる時、彼ら〔色界の有情〕には三昧が現われるからである。無色界には修所成と生得と〔の作意がある〕。(p.109) これ〔ら三界八種の作意〕の中で、五種の作意の無間に聖道の現起がある。〔三界の〕生得の〔作意〕を除くのである。〔聖道は〕加行と結びついているものだからである。しかし〔聖〕道の無間に欲〔界〕繋の生得の〔作意〕も現起する。〔性質が〕鋭いからである。

(1) 新訳のみが「無覆」とする。ここは明らかに「無覆無記」の意であるから、「無覆」とした方がよいかもしれない。avyākṛta を anivṛta と改めても、ここの韻律には差支えないように思われる。

(2) 新訳のみが「工巧処等」とする。冠導本傍註に「等」とは通果心を摂するというのは、『倶舎論頌疏』巻七（大正四

一、八六一c）に「通果心謂能変化心、…此能化心……縁色等四境、…亦縁於声有発語通果心故」とあるに拠ったものらしい。そのような解釈は称友疏にも安慧疏にも見えない。

(3) 新訳のみが「威儀路及工巧処加行亦通四識五識」という。威儀路の実修（加行）には耳識は無い、というのが玄奘の伝えた解釈であるが、称友疏も安慧疏もそれを語らない。

(4) チベット訳は「工巧処によって」、新訳は「威儀路と工巧処とによって」の意である。安慧疏では「威儀路等と別なる、眼処を縁じ、乃至、法処を縁ずる他の無覆無記もあり」(Sthi 50-2-5) というから、そこにも、威儀路所引の意識のみ、或いは工巧処所引の意識のみではないことが語られている。

(5) 称友疏によると、異熟生の心のみでなく、三心のすべてがそうであるという解釈もあったらしい (Yas p. 246, l. 7f.) が、やや理解し難い。

(6) 新訳とチベット訳とでは「有色解脱」とあり、旧訳は単に「解脱」という。両釈疏は何も語らない。

(20、どの心がある時どれだけの心が得られるか)

十二心と説かれたものの中、どの心においてどれだけ〔の心〕が獲られるか。

三界の染汚〔心〕において、六と六と二とが獲られる。(二・七三a b)

欲〔界〕繋の染汚心が現起する時、六心が獲られる。それら(六心)を〔今まで〕具有していない〔有情〕にとって、疑によって善根を続けることと、〔色界あるいは無色〕界より〔欲界へ〕退することとによって、欲〔界〕繋の善〔心〕が〔新たに獲られる〕。界より退することによって、及び〔一旦得た離貪を〕失うことによって、〔欲界繋の〕不善と有覆無記とおよび色〔界〕繋の染汚〔心〕が〔獲られる〕。〔一旦得た離貪を〕失うことに

よって無色〔界〕繋の染汚〔心〕及び〔無漏の〕有学〔心〕が〔獲られる〕。

色〔界〕繋の染汚〔心が現起する〕時、六〔心〕が獲られる。界より退することによって色〔界〕繋の三〔心〕及び欲〔界〕繋の無覆無記が〔獲られる〕[1]。〔離貪を〕失うことによって無色〔界〕繋の染汚〔心〕と〔無漏の〕有学〔心〕とが獲られる。

無色〔界〕繋の染汚〔心が現起する〕時、二〔心〕が獲られる。〔離貪を〕失うことによってその同じ〔無色界繋の〕染汚〔心〕と〔無漏の〕有学〔心〕とが〔獲られる〕。

色〔界〕に生ずる善〔心〕において、三が〔獲られる〕。（二・七三bc）

色〔界〕繋の善〔心〕において、三心が獲られる。その同じ〔色界繋の〕善〔心〕および欲〔界繋〕と色〔界〕繋との無覆無記〔心〕が〔獲られる〕[2]。

有学〔心〕において四〔心〕が獲られる。（二・七三cd）

その同じ有学〔心〕と、欲〔界繋〕と色〔界〕繋との無覆無記〔心〕と、無色〔界〕繋の善〔心〕とが〔獲られる〕。聖道[3]によって欲〔界〕と色界とより離貪する時においてである。

残余〔の心〕においてそれ〔自身〕が獲られる。（二・七三d）

〔右に説き明かされないで〕残った〔欲界の善と三界の無覆無記と無色界の善と無学との心〕が〔本偈にいう〕残余〔の心〕である。この心においてはこれこれの〔心〕が獲られる、と〔右に〕説明されていない場合は、その〔心〕においてただその〔心〕だけが獲られる、と理解さるべきであって、他〔の心〕が〔獲られる、と理解

さるべきで〕ない。これに対して、他の人々は、〔三界の〕差別を立てずに、曰く

染汚心においては九〔心〕が獲られる、と賢き人々によって説かれた。善心においては六〔心〕が、無記〔心〕においては実にただそれ〔自身〕だけが、〔獲られる〕、と。

その中で、〔正しくは、〕「善心においては七〔心〕が」と説かれねばならない。正見によって善根を継続するから欲〔界〕繋の善〔心〕が〔獲られるからである〕。離貪によって欲〔界繋〕と色〔界〕繋の無覆無記〔心〕が〔獲られる〕。(p.110) それ（色・無色界）に属する三昧を獲ることによって、色・無色〔界〕繋の善〔心〕が〔獲られる〕。〔正性〕決定に進み入ることと阿羅漢たることとによって有学・無学〔心〕が〔獲られる〕。余他は〔右の〕説明そのものから確かめらるべきである。〔次の〕摂偈がある。

生まれることと、三昧に入ることと、離貪と、〔離貪を〕失うことと、及び善〔根〕を継続することとにおいてまだそ〔の心〕を具有していない〔有情〕にとって、〔新たに〕心が獲られる、と。

〔以上で四〕縁〔の説明〕に附随した〔議論〕を了る。

アビダルマ・コーシャ釈論の中、「〔二十二〕根の解説」と名づける第二章これにて畢る。

(1) 新訳のみここに「色界染心亦由退得」の句を置く。色界の心をもって阿羅漢性を失うことによって、色界の染心が初めて現起する時、その同じ色界の染汚心の獲得が、それを未だ具有していない有情の上に、ある、という場合をいうのである。

(2) 新訳のみここに「由昇進故」という句を置く。欲界から未至定に進む時、色界の善心が獲られ、さらに初静慮の根本定に進む時、欲・色界の無覆無記なる通果心の得があるのをいう。

(3)　新訳のみがこの前に「由初証入正性離性」の句を有する。これは有学心の得についていう。次に、欲・色界繋の無覆無記と無色界繋の善との得について、「聖道によって」云々が言われるのである。このような解釈とは別に、有学心と欲・色界繋の無覆無記心との得は、未至定なる聖道によって欲界から離貪する者の場合にあり、無色界繋の善心の得は、六地の中の一つである聖道によって色界から離貪する者の場合にある、とする解釈がある。新訳の本文や称友疏は第一の解釈に合致し、原文・旧訳・チベット訳の本文および安慧 (Shi 53-3-3)・徳慧 (Yaś p. 250, l. 1)・世友 (Yaś p. 250, l. 10) らは第二の解釈に合致する。

補　註

① **65頁13行**　本書初版刊行の年に「弁五事品」及び「五事毘婆沙論」の原文が校刊された。それによれば「事」はまさしく vastu である。J. Imanishi: Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I, Philologische-Historische Klasse, Jahrgang, 1969, Nr. 1.

② **126頁3行**　実は本書の初版刊行に先立って刊行されていたが，著者は本書刊行前にそれを入手することができなかった。P. Pradhan (ed.): Abhidharmakoshabhāṣya of Vasubandhu (Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII), Patna, 1967.

③ **133頁3行**　原文は，この序偈の前に oṃ namo buddhāya （オーン，ほとけに敬礼する）という句を置いている。

④ **157頁8行**　「仏教研究」第3号（昭和48年8月）所載，桜部建「説一切有部アビダルマにいう八種の『形色』について」参照。

⑤ **177頁19行**　「仏教史学」II 4（昭和27年1月）所載，静谷正雄「婆沙の覚天について」（特に34頁あたり）参照。

⑥ **239頁3行**　原文は，ここに oṃ namo buddhāya（オーン，ほとけに敬礼する）という句を置いている。

⑦ **289頁12行**　佐藤博士古稀記念「仏教思想論叢」所載，舟橋一哉「倶舎論の教義についての二，三の覚え書き」参照。

原文訂正表

P. Pradhan 校訂本の中で訂正すべきものと考えられる箇処を摘記する。すでに原本の *śuddhipatra* に挙げられているもの，および平川彰ら編「倶舎論索引」巻末の訂正表に挙げられているものは，首肯しがたいと考えられるごく一部を除いて，下表に含まれない。なお punctuation の不適当と思われる箇処は原文にずいぶん多いが，その訂正はすべて省略した。

p. 2, l. 9–10.　pratyabhimukho dharma ity- → pratimukha ity-

p. 3, l. 20.　kiṃ kāraṇam を除く，

p. 4, l. 13.　rūpāṇi → rūpāntarāṇi

p. 5, l. 1.　dugdhendhanavat → dugdhavat

p. 5, l. 16. lakṣyata → lujyata
p. 9, l. 18. na prāpnoti → rūpaṃ na prāpnoti
p. 10, l. 23. parihāṇe → prahāṇe
p. 11, l. 21. tanmanodhātur- → tattanmanodhātur-
p. 12, l. 8. boddhavyaḥ → boddhanīyaḥ
p. 17, l. 18. satvānām → sattvānām
p. 18, l. 18 rūpasyetyapare → rūpasyāghasāmāntakam
p. 24, l. 2. teṣāṃ → teṣāṃ ca
p. 25, l. 19. īhātaḥ → īhataḥ
p. 31, l. 9. cakṣuḥ saṃprāptaṃ → cakṣuḥsaṃprāptaṃ
p. 32, l. 16. niruttara → nirantara
p. 32, l. 17. niruttaratvaṃ → nirantaratvaṃ
p. 33, l. 21. saveṃ → sarve
p. 35, l. 7–8. kāmāvacāraś → kāmāvacaraś
p. 36, l. 18. koṣasthāna → kośasthāna
p. 39, l. 2. samādhīyate → samādīyata ityuktaṃ sūtre
p. 42, l. 12. kṣayānutpādijñāna → kṣayānutpādajñāna
p. 44, l. 4. sthāpanārtham → sthāpanam
p. 46, l. 24–25. nedaṃ sthānaṃ vidyate を除く.
p. 47, l. 17. vipāko → vipākau
p. 47, l. 17. labhyate → labhyete
p. 49, l. 18. yeneva → yenaiva
p. 51, l. 16. ājñātendriyena → ājñendriyena
p. 51, l. 24. vedanādibhiḥ → vedanābhiḥ
p. 52, l. 23. nānyataro → nālpataro
p. 53, l. 10. sūcītūnī → sūcītūlī
p. 53, l. 15. saṃspandato → saṃsargato
p. 54, l. 1. punaryatsa → punaryatna
p. 55, l. 7. nikāyāntarītāḥ → nikāyāntarīyāḥ
p. 56, l. 11. paṭhyante. のあとに na cātra styānaṃ paṭhyate を加える.
p. 56, l. 18. muṣitasmṛtyādayaḥ を除く（「索引」訂正表）必要はない.
p. 58, l. 12. citte aite → citta ete
p. 59, l. 15. tantravihitaṃ を訂正する（「索引」訂正表）必要はない.
p. 59, l. 16. nānākāraṇam → nānākaraṇam
p. 61, l. 19. citaṃ → citraṃ

p. 64, l. 3. paripṛṣṭaṃ → paripuṣṭaṃ
p. 68, l. 19. kiṃ punastenaiva → kiṃ punaste naiva
p. 69, l. 12. dṛṣṭadharmaparyāya- → dṛṣṭadharmāparaparyāya
p. 73, l. 23. yadvaśādibhavau → yadvaśāditarau
p. 74, l. 16. ca samāpannānāṃ → vāsamāpannānāṃ
p. 75, l. 9. kvacidādisaṃpratyayaḥ を除く.
p. 77, l. 21. tasyāvisadṛśatvaṃ → tasyā visadṛśatvaṃ
p. 78, l. 13. kṣityādayaḥ → sthityādayaḥ
p. 79, l. 19. sūkṣmā api → sūkṣmā hi
p. 79, l. 19. saṃvidyante → na saṃvidyante
p. 81, l. 11. bhāgaśa → bhāgata
p. 81, l. 15. vāgviśiṣṭaprājñā → vāgviśiṣṭaṃ prājñā
p. 81, l. 21. nāṃnā → nāṃnāṃ
p. 83, l. 9. sarvaṃ dharmahetavo → sarve dharmā hetavo
p. 83, l. 12. cakṣurvijñānam → cakṣurvijñāne
p. 84, l. 15. caivam → caiva
p. 85, l. 23. evamatīte を除く.
p. 88, l. 6. 'nutpannasyāsravasya → 'nutpannasyānāsravasya
p. 88, l. 19. vedanādīnāmeva → vedanādīnāmevaṃ
p. 88, l. 20. indriyakṣaṇo を訂正する（「索引」訂正表）必要はない.
p. 89, l. 5. hetutvādeṣāṃ → hetutvāt. eṣāṃ
p. 89, l. 13. yāṃ → yaḥ
p. 90, l. 4. pratyayastaj- → prāptayastaj-
p. 90, l. 18. ekameka- → evameka-
p. 92, l. 15. tadutpannāyāṃ → ta utpannāyāṃ
p. 93, l. 23. svalpasya → khalvasya
p. 94, l. 1. 「索引」訂正表に見える二つの訂正の必要はない.
p. 96, l. 8. nānā karaṇam → nānākaraṇam
p. 99, l. 9. ceti → veti
p.102, l. 2. anantarabhedāyāḥ → anantabhedāyāḥ
p.102, l. 25. puruṣakāraphalād を除く.
p.103, l. 5. vākkarmaṇaś → kāyavākkarmaṇaś
p.104, l. 2. caittāni → caitāni

語　彙

訳文中において玄奘の漢訳語をそのまま踏襲した術語を主として摘出し，それに原語形を添え，訳文中にはじめて出る箇処のページ数を示した。玄奘の訳語を踏襲しなかった語もいくぶん加えたが，その場合には，玄奘の訳語を先に出し，次に（　）の中に本訳文に用いた訳語を掲げた。

ア

阿伽 agha 189
阿毘達磨倶舎 Abhidharmakośa 133
阿羅漢 arhat 169
阿羅漢果（阿羅漢性） arhattva 267
愛（渇愛） tṛṣṇā 197
愛（愛慕） anunaya 240
愛 preman 295
愛行 tṛṣṇā-vicarita 379
愛結 anunaya-saṃyojana 383
悪作 kaukṛtya 289
悪趣 apāya 216
悪趣 durgati 258
安立果 pratiṣṭhā-phala 390
闇 andhakāra 150

イ

已知根 ājñendriya 237
威儀路 airyāpāthika 256
恚 pratigha 240
恚結 pratigha-saṃyojana 383
異（老） jarā 334
異熟 vipāka 194
異熟因 vipāka-hetu 206
異熟果 vipāka-phala 364
異生（凡夫） pṛthagjana 252
異生性（凡夫性） pṛthagjanatva 216
意 manas 144
意界 mano-dhātu 168
意根 mana-indriya 237
意識 mano-vijñāna 168
意識界 manovijñāna-dhātu 168
意処 mana-āyatana 168
意成〔天〕 manomaya 323
意憤恚〔天〕 manaḥpradūṣaka 332
一刹那（刹那性のもの） kṣaṇika 206
一来 sakṛdāgāmin 268
因 hetu 146
因 kāraṇa 153
因縁 hetupratyaya 391
因縁（因や縁） hetu-pratyaya 343

ウ

有 bhava 140
有異熟（異熟を有する） savipāka 260
有為 saṃskṛta 141
有学 śaikṣa 217
有記 vyākṛta 385
有見（見えるもの） sanidarśana 185
有事 savastuka 146
有実事（実体あるものをもつもの） savastuka 206
有情 sattva 152
有情数 sattvākhya 350
有情名（有情であると知られる） sattvākhya 152
有諍 saraṇa 148
有身見 satkāyadṛṣṭi 217
有対（牴触される〔もの〕） sapratigha 173
有頂 bhavāgra 199
有覆無記 nivṛtāvyākṛta 290
有離 saniḥsāra 146
有漏 sāsrava 137
憂 daurmanasya 256
憂根 daurmanasyendriya 237
雲 abhra 150
蘊 skandha 137

エ

衣 cīvara 253
依（依りどころ）āśraya 150
依止（依りどころ）āśraya 163
依止（依っている）āśrita 163
依処（座）adhiṣṭhāna 196
慧 prajñā 137
慧 mati 281
慧蘊 prajñā-skandha 284
慧根 prajñeindriya 238
壊（壊〔劫〕）saṃvartaṇī 225
悦（悦ばしい）śāta 248
円 ? 150
煙 dhūma 150
縁 pratyaya 144
縁起 pratītyasamutpāda 187
縁生性（縁起したものであること pratītyasamutpannatā 336

オ

黄 pīta 150
誑 māyā 288
陰蔵隠密（陰蔵が隠れている）kośagatavastiguhya 197

カ

火 agni 148
火 tejas 159
火界 tejo-dhātu 160
可愛（好ましい）iṣṭa 220
可意（快い）manojña 152
可見（見ることのできる）dṛśya 173
可生法 utpattidharma 144
可楽（望ましい）kānta 220
果 phala 206
果 kārya 153
果 hetumat 358
過患（過難）ādīnava 252
過去 atīta 162
我 ātman 211
我所 ātmīya 336
我執 ahaṃkāra 211
戒 śīla 187
戒蘊 śīlaskandha 187
戒禁取 śīlavrata-parāmarśa 291
界 dhātu 159
界退還（界より退すること）dhātu-pratyāgamana 417
契経（経）sūtra 343
害 vihiṃsā 288
覚（認識）buddhi 313
覚（覚知）buddhi 39
覚慧（覚知力）buddhi 282
覚支（菩提分）bodhyaṅga 284
覚触（感覚ある）saṃcetana 202
覚分（覚支）sambodhyaṅga 415
覚品（〔三十七〕道品）bodhipākṣika 184
学（学習）śikṣā 247
学（有学）śaikṣa 406
渇（渇き）pipāsā 153
滑性（なめらかさ）ślakṣṇatva 153
羯邏藍（カララ）kalala 360
甘（甘さ）madhura 152
醎（醎さ）lavaṇa 152
願智 praṇidhi-jñāna 187

キ

軌範師 ācārya 139
起惑退（〔一旦得た離貪を〕失うこと）parihāṇi 417
饑（饑じさ）jighatsā 153
喜 saumanasya 241
喜（喜悦）prīti 248
喜覚支（喜菩提分）prīti-sambodhyaṅga 284

喜根 saumanasyendriya 237
器世界（器世間）vyañjana-loka 384
語 毀壊（壊れる）lujyate 148
義（意味）artha 146
義（〔語〕義）artha 172
彙 愧 apatrāpya 285
疑 vicikitsā 291
疑続善（疑によって善根を続けること）vicikitsayā kuśalamūla-pratisaṃdhānam 417
吉祥〔天〕Śrī 335
獲（獲得）lābha 301
獲得 lābha 381
敬 gaurava 296
敬（重んずること）gurutva 296
敬礼 namas √kṛ（敬礼する） 133
経 sūtra 175
軽性（軽さ）laghutva 153
軽安 praśrabdhi 196
境 viṣaya 154
境界（境）viṣaya 144
境界有対（境における抵触）viṣaya-pratighāta 191
憍 mada 288
行 saṃskāra 166
行（所行）carita 187
行（動く）gati 143
行相 ākāra 300
形〔色〕（かたち）saṃsthāna 150

ク

四 工巧処 śailpasthānika 256
功徳（徳）guṇa 294
句 pada 346
句義 padārtha 348
垢 mala 251
苦 duḥkha 148
苦根 duḥkhendriya 237
苦諦 duḥkha-satya 356
苦法智忍 duḥkhadharmajñānakṣānti 367
倶有因 sahabhū-hetu 352
倶分解説 ubhayatābhāga-vimukti 320
具寿 āyuṣmat 323
具知根 ājñātāvindriya 237
具縛（すべての束縛を有したまま〔の者〕）sakalabandhana 302
功能（作用）kāritra 192
功能（作用）vṛtti 335
功能（能力がある）sāmārthya 304
空 śūnyatā 290
空（蒼空）nabha 150
空界 ākāśa-dhātu 188
空無辺処 ākāśavijñānāntyāyatana 188
共業 sādharaṇa-karman 386
共相作意 sāmānya-manaskāra 415

ケ

化生（化生者）upapāduka 264
加行 prayoga 308
計度分別 abhinirūpaṇa-vikalpa 199
仮 prajñapti 325
仮（仮有）prajñaptisat 175
仮有 prajñaptisat 174
仮蘊（仮りの集まり）skandha-prajñapti 176
仮謂（如くに言い表わす）upacāra 176
仮立（仮りに…〔の語〕を用いる）upacāra 207

仮立(仮設) prajñapti 315
仮立（仮りに立てる） prajñapyate 326
懈怠 kauśīdya 286
戯忘念〔天〕 krīḍāpramoṣaka 332
繋 āpta 195
繋(拘束するもの) saṃyoga 143
繋縛事 saṃyoga-vastu 383
外 bāhya 172
外道 tīrthakara 344
解脱 vimukti 187
解脱 vimokṣa 187
解脱知見 vimuktijñānadarśana 187
解脱道 vimuktimārga 267
結跏趺坐 paryaṅka 322
見 dṛṣṭi 148
見苦所断 duḥkhadarśanaheya 143
見至 dṛṣṭiprāpta 365
見取 dṛṣṭiparāmarśa 291
見所断 darśanaheya 215
見道 darśanamārga 250
眷属（周辺にある〔法〕） parivāra 137
堅性（堅さ） khara 160
揀択（弁別） pravicaya 141
慳 mātsarya 288
顕色（いろ） varṇa 150
眼 cakṣus 144
眼界 cakṣur-dhātu 165
眼根 cakṣur-indriya 149
眼識 cakṣur-vijñāna 150
眼処 cakṣur-āyatana 165
現観 abhisamaya 321
現法 dṛṣṭadharma 323
現法涅槃（現法における涅槃） dṛṣṭadharma-nirvāṇa 320
現法楽住 dṛṣṭadharma-sukhavihāra 243
現量 pratyakṣa 336

語彙

コ

虚空 ākāśa 142
後有（新たな生存） punar-bhava 240
語（言音） vāc 186
語業 vāk-karman 372
光 ātapa 150
向遊塵（空中に浮遊する細塵） vātāyana-rajas 226
劫 kalpa 255
劫壊（壊〔劫〕） saṃvartanī 225
劫初（〔成〕劫〔の過程において〕初めて〔生まれ出る有情〕） prathamakalpika 264
劫成（成〔劫〕） vivartanī 225
香 gandha 150
広果〔天〕 bṛhatphala 316
業 karman 166
業果（業の果） karma-phala 255
極光浄〔天〕 ābhāsvara 333
極微 paramāṇu 162
金 suvarṇa 174
金剛（ヴァジュラ） vajra 338
金剛喩〔定〕 vajropama 395
根 indriya 149
惛沈 styāna 286
言 kathā 146
言説（言葉を語ること） vyavahāra 196
言依 kathāvastu 146
近事（優婆塞） upāsaka 313
近分 sāmantaka 332
勤 vīrya 259

サ

作意 manaskāra 281
作用 kāritra 215
作用 kriyā 221
細（精細）sūkṣma 172
罪 avadya 294
酷（酸さ）āmla 152
三摩地（三昧）samādhi 281
散〔慧〕（散乱の〔慧〕）asamāhita 200
慚 hrī 283

シ

四句 catuṣkoti 144
死 maraṇa 256
至教量（信ずべき聖教量）āptāgama 336
伺 vicāra 198
思 cinta 137, cetantā 281
思択（考察される）vicāryate 154
師 śāstṛ 133
士用 puruṣakāra 336
士用果 puruṣakāra-phala 384
字（音節）akṣara 340
自害 ātmasaṃcetana 332
自在〔天〕（神）īśvara 400
自性 svabhāva 160
自性分別 svabhāva-vikalpa 200
自相 svalakṣaṇa 137
自体（自性）svabhāva 213
自体 ātman 311
地 bhūmi 232
地 pṛthivī 159
地界 pṛthivī-dhātu 159
地獄 naraka 229
持（保持）dhṛti 159
持因 upastambha-hetu 404
事 vastu 146
事（もの）dravya 153
時解脱 samayavimukta 365
色 rūpa 145
色蘊 rūpaskandha 145
色界繋 rūpadhātvāpta 195
色纏（色〔界〕繋）rūpāvacara 322
識 vijñāna 150
識蘊 vijñānaskandha 145
識界 vijñānadhātu 188
識住 vijñānasthiti 181
食 āhāra 187
失（過失）doṣa 154
失（誤り）prasaṅga 180
失念 muṣitasmṛtitā 286
嫉 īrṣyā 288
湿性（湿りけ）sneha 160
実（実体）dravya 208
実義（意味）artha 336
沙門果 śrāmaṇyaphala 267
捨 upekṣā 283
捨根 upekṣendriya 237
奢摩他 śamatha 262
邪見 mithyādṛṣṭi 291
邪勝解 mithyādhimokṣa 286
赤 lohita 150
取 upādāna 147
取蘊 upādāna-skandha 147
取果（果を取る）phala-pratigrahaṇa 376
修 bhāvanā 137
修所断 bhāvanā-heya 215
修道 bhāvanā-mārga 249
衆同分 nikāyasabhāga 240
趣 gati 313
受 vedanā 165
受蘊 vedanā-skandha 145
聚（集積）rāśi 172

寿 āyus 255
寿行 jīvitasaṃskāra 255
宗（宗義）siddhānta 302
集 samudaya 148
種子 bīja 277
住 sthiti 334
住異 sthityanyathātva 334
住住（住の住）sthitisthiti 335
重性（重さ）gurutva 153
重担（重荷）bhāra 175
渋（粗さ）karkaśatva 153
出観（出〔定〕）vyutthāna 410
出離 niḥsaraṇa 252
出離想 niḥsaraṇa-saṃjñā 319
順決択分 nirvedabhāgīya 415
〔順〕現〔受〕（〔順〕現法〔受〕）dṛṣṭadharma〔-vedanīya〕 318
順後句 paścātpādaka 193
順後受 aparaparyāya-vedanīya 318
順生受 upapadya-vedanīya 318
順前句 pūrvapādaka 231
順楽受触（順楽受〔なる触〕）sukhavedanīyaḥ 〔sparśaḥ〕 257
初静慮 prathama-dhyāna 199
初無漏〔法〕（はじめて無漏となる）prathamānāsrava 209
所依（依りどころ）āśraya 150
所依（位置）sthāna 184
所依処（位置）adhisthāna 184
所縁 ālambana 192
所縁有対（所縁における牴触）ālambana-pratighāta 191
所縁縁 ālambanapratyaya 376
所化（教化さるべき〔有情〕）vineya 255
所作 carita 290
所斫（截られる）chidyate 205
所焼（焼かれる）dahyate 205
所称（量られる）tulyate 205
所造 bhautika 183
所造色 upādāya-rūpa 159
所知（知らるべきもの）jñeya 134
所知（〔知の〕対象）jñeya 383
所難（反難）prasaṅga 164
所長養（養われたもの）aupacaika 206
処 āyatana 165
小煩悩地〔法〕parittakleśabhūmika 281
正見 samyagdṛṣṭi 217
正生位 utpādyamānam avasthānam 362
正性離生（〔正性〕決定）〔samyaktva-〕niyāma 314
正法 saddharma 135
正理（道理）yukti 208
生 jāti 334
生（生起）utpāda 275
生（生まれる〔因〕）janman 155
生死 saṃsāra 140
生死（輪廻）saṃsāra 139
生死輪転（輪廻）saṃsāra 311
生生（生の生）jātijāti 303
生得 upapattyāpta 410
青 nīla 150
清浄 vyavadāna 241
勝義（本義）paramārtha 137
勝解 adhimukti 282
勝処 abhibhvāyatana 187
勝性（プラダーナ）pradhāna 400
聖（聖者）ārya 318
聖慧眼 āryaprajñā-cakṣus 186
聖者 ārya 212
聖諦 āryasatya 380

聖道 āryamārga 216
精進（勤）vīrya 259
障（障碍）pratibandha 342
障礙（覆障する）ā √vṛ 228
障礙有対（障碍する牴触）āvaraṇa-pratighāta 191
声 śabda 150
声処 śabdāyatana 151
声聞 śrāvaka 134
証（得しめる〔こと〕）prāpaṇa 376
摂（包摂）saṃgrahaṇa 159
摂益（益となる）anugrāhika 248
摂益（養われて力を増す）anugṛhyate 196
上地 uttarabhūmi 293
成仏得（菩提得）bodhi-prāpta 320
常 nitya 237
浄色（透明清浄な色）rūpa-prasāda 150
静慮 dhyāna 181
心 citta 192
心一境性（心が一点に集中した状態）cittasyaikāgratā 282
心堪任性（心の軽快さ）citta-karmaṇyatā 283
心解脱（心の解脱）cetaso vimokṣaḥ 382
心受（心の受）caitasī vedanā 248
心所 caitasika 175
心所 caitta 200
心随転（心に随って起こるもの）cittānuvartin 355
心不相応行 cittaviprayuktasaṃskāra 275
心品（〔心・心所の〕束）kalāpa 393
心乱 cetaso vikṣepaḥ 286
身 kāya 150
身界 kāya-dhātu 165
身堪任性（身の軽快さ）kāya-karmaṇyatā 284
身〔業〕kāya〔-karman〕 372
身根 kāyendriya 149
身識 kāyavijñāna 154
身受（身の受）kāyikī vedanā 248
身受（身体の受）śārīrikī vedanā 208
身処 kāyāyatana 165
身表〔業〕kāya-vijñapti 151
信 śraddhā 283
信勝解（信解）śraddhādhimukta 365
信根 śraddhendriya 237
瞋 dveṣa 187
瞋 pratigha 243
瞋恚蓋 vyāpāda-nīvaraṇa 284
神足 ṛddhipāda 255
神通 abhijñā 187
神通 ṛddhi 136
尋 vitarka 198
尽智 kṣaya-jñāna 250

ス

水 ap 160
水 ambu 219
水 vāri 347
水界 ab-dhātu 159
水輪 jala-maṇḍala 390
睡眠 middha 289
睡眠 svapna 207
随行（〔それに〕伴う〔法〕）anucāra 137

随心転（〔心に〕随って起こる）anuparivartin 357
随信行 śraddhānusārin 365
随相 anulakṣaṇa 335
随増（随増する）anuśete 141
随念分別 anusmaraṇa-vikalpa 200
随法行 dharmānusārin 365
随煩悩 upakleśa 291
随眠 anuśaya 142

セ

世 adhvan 183
世間 loka 140
世間道 laukiko mārgaḥ 268
世俗（仮りの表現）sāṃketika 171
世俗（通例の意味）sāṃketika 137
世尊 bhagavat 133
〔世〕第一法 agradharma 395
世路 adhvan 146
施設（言説）prajñapti 313
刹那 kṣaṇa 282
刹那滅（刹那性）kṣaṇikatva 341
殺生 prāṇātipāta 354
舌 jihvā 149
舌根 jihvendriya 154
舌識 jihvā-vijñāna 154
扇搋（性的不能者）ṣaṇḍha 240
旋火輪 alāta-cakra 227
全離欲（〔欲界の九品の惑からすべて〕離貪した者）vītarāga 268
染（染汚）kliṣṭa 266
染（雑染）saṃkleśa 180
染汚 kliṣṭa 173
善 kuśala 194
善因明者（因明家）haituka 358
善根 kuśalamūla 216
善趣 sugati 258
善男子 kulaputra 337
漸命終（次第次第に死にゆく者）krameṇa mriyamānaḥ 266

ソ

麤（粗雑）audārika 180
麤悪語 pāruṣya 207
相 lakṣaṇa 137
相応 yoga 179
相応 saṃprayukta 199
相応因 samprayuktaka-hetu 352
相似相続（流れ）pravāha 156
相続 saṃtati 305
相続 saṃtāna 207
相続（流れ）pravāha 160
相続転変差別（相続が特殊に変化すること）saṃtati-pariṇāma-viśeṣa 305
想 saṃjñā 165
想名（名称）saṃjñā 185
僧衆（僧伽）saṅgha 153
造作（作り為す〔こと〕）abhisaṃskaraṇa 166
造色（所造色）upādāya-rūpa 159
増上（力すぐれている〔こと〕）ādhipatya 229
増上縁 adhipati-pratyaya 360
増上果 adhipati-phala 363
雑染 saṃkleśa 241
雑乱（雑然としている〔こと〕）vyākula 392
触 sparśa 257
触 spraṣṭavya 150
続生 pratisandhi 263
続善根（続善根の者）kuśalamūlāni pratisandadhānaḥ 388

タ

他害（他が害すること）parasaṃcetanā　331
他心智 paracittajñāna　324
胎 garbha　332
胎生 jarāyu-ja　264
退（退失）parihāṇi　323
対治 pratipakṣa　134
対法 abhidharma　137
諦 satya　187
大士梵音声相（梵音性なる大人相）brahmasvaratā-mahāpuruṣalakṣaṇa　207
大人相 mahāpurisa-lakṣaṇa　207
大種 mahābhūta　152
大種所造（大種によって〔あるもの〕）mahābhūtāny upādāya　154
大地〔法〕mahābhūmika　281
大善地〔法〕kuśalamahābhūmika　281
大徳 bhadanta　140
大不善地〔法〕akuśala-mahābhūmika　281
大煩悩地〔法〕kleśa-mahā-bhūmika　281
第三静慮 tṛtīyadhyāna　210
第四静慮 caturthadhyāna　233
第七〔転〕saptamī　382
第二静慮 dvitīyadhyāna　210
第六意識 ṣaṣṭhaṃ manovijñānam　169
第六〔転〕ṣaṣṭhī　344
短 hrasva　150
段食 kavaḍīkārāhāra　195
段食天（段食を食する天）kavaḍīkārāhārabhakṣo devaḥ　323
断 prahāṇa　378
已断 prahīṇa　304
断善根 kuśalamūlasamuccheda　240
断善根（善根を断ち切った者）samucchinna-kuśalamūla　216
断善根（断善根の者）kuśalamūlāni samucchindan　388

チ・ツ・テ

癡 moha　286
着（執着）adhyavasāna　179
択 pratisaṃkhyā　143
択滅 pratisaṃkhyā-nirodha　142
中有（中有にある）antarābhavika　332
中間静慮 dhyānāntara　199
長 dīrgha　150
長（増長）vyūhana　159
通（通智）abhijñā　368
通果心（化心）nairmita, nirmānacitta　410
通果〔心〕abhijñā-phala　411
弟子 śiṣya　136
天 deva　252
天〔眼〕divya〔-cakṣus〕　186
諂 śāṭhya　288
転変（変異）vikāra　231
転変（変化）pariṇāma　306
転輪王 rājā cakravartī　303
伝説 kila　140

ト

倒想（顚倒した想）viparyastasaṃjñā　179
等引（三昧に入っている）samāhita　373

等至 samāpatti 196
等持（三昧）samādhi 207
等無間縁 samanantara-pratyaya 231
等流 niṣyanda 386
等流果 niṣyanda-phala 363
等流性 naiṣyandika 350
等流性（等流したもの）naiṣyandika 206
同句義 sāmānya-padārtha 315
同分 sabhāga 212
同分 sabhāgatā 301
同類 sabhāga 143
同類因 sabhāgahetu 143
動（動き）īraṇā 160
道 mārga 141
道諦 mārga-satya 141
得 prāpti 155
得 lābha 381
得得（得の得）prāptiprāpti 311
独覚 pratyeka-buddha 134
貪 lobha 194
貪 rāga 291
貪欲（欲貪）chandarāga 389
頓命終（一挙に死する〔者〕）sakṛnmaraṇa 266
鈍根 mṛdvindriya 176

ナ・ニ

那落迦（地獄）naraka 229
内 ādhyātmika 190
男 puruṣa 166
男根 puruṣendriya 196
煖，燸（温かい）uṣṇa 276
煖，燸（温かさ）auṣṇya 277
煖，燸（温かさ）uṣṇatā 160
二形（両つの性器を有する者）ubhaya-vyañjana 240
耳 śrotra 149
肉〔眼〕māṃsa〔-cakṣus〕 186
女 strī 166
女根 strīndriya 229
如来 tathāgata 321
如理（如実に）yathābhūta 136
如理師（まことの師）yathārtha-śāstṛ 133
人 manuṣya 192

ネ・ノ

涅槃 nirvāṇa 137
念 smṛti 200
念 kṣaṇa 255
念根 smṛtīndriya 237
能依（依る）āśrita 163
能作因 kāraṇa-hetu 352
能斛（截るもの）chinatti 205
能焼（焼くもの）dāhaka 205
能様（量るもの）tulya 205
能変化 nairmāṇika 256
悩 pradāsa 288

ハ・ヒ

頗胝迦（水晶）sphaṭika 219
薄伽梵（世尊）bhagavat 166
倍離欲（より多く離貪した者）bhūyo-vītarāga 268
鉢 pātra 253
半択迦（性器の無い者）paṇḍaka 240
比量 anumāna 336
非愛（好ましからぬ）aniṣṭa 294
非可意（心に叶わぬ）amanāpa 173
非我（無我）anātman 316
非学非無学法 naivaśaikṣānāśaikṣo dharmaḥ 307
非見（見でない）na dṛṣṭiḥ 217

非所断 aheya 215
非常（無常）anitya 416
非情（非有情数）asattvasaṃkhyāta 302
非想非非想処naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana 188
非択滅 apratisaṃkhyā-nirodha 142
非得 aprāpti 301
非理作意ayoniśo-manaskāra 286
非六生（第六の生でないもの）aṣaṣṭha-ja 216
譬喩（例）dṛṣṭānta 333
鼻 ghrāṇa 149
鼻根 ghrāṇendriya 197
苾芻（比丘）bhikṣu 150
白 avadāta 150
表 prajñapti 155

フ

不可意(快くない) amanojña 152
不可見（見ることのできない）adṛśya 173
不可思議 acintya 395
不害 ahiṃsā 283
不苦不楽〔受〕aduḥkhāsukhā〔vedanā〕 243
不共 āveṇika 289
不共（共通でない）asādhāraṇa〔-tva〕 214
不繋(非繋) apratisaṃyukta 261
不還果 anāgāmi-phala 268
不時解脱 asamaya-vimukta 254
不生（不生起）anutpāda 379
不生法 anutpattidharma 144
不正知 asaṃprajanya 286
不浄 aśubha 290
不浄〔観〕aśubhā〔vipaśyanā〕 390
不定 aniyata 289
不信 āśraddhya 286
不染（不染汚）akliṣṭa 173
不染汚無記 akliṣṭāvyākṛta 216
不染無知（不染汚無知）akliṣṭam ajñānam 134
不善 akuśala 194
不相応 viprayukta 247
不顚倒 aviparīta 136
不放逸 apramāda 283
不律儀 asaṃvara 240
布施 dāna 253
怖畏（畏れ）bhaya 294
補特伽羅（人）pudgala 269
部 nikāya 360
風 vāyu 152
風界 vāyu-dhātu 159
風輪 vāyu-maṇḍala 390
福（福徳）puṇya 330
覆 mrakṣa 288
仏（仏陀）buddha 133
仏法（仏陀の〔特〕性）buddha-dharma 134
分別（分ける）√bhid 165
分別 vikalpa 200
忿 krodha 288

ヘ

別解脱戒（別解脱律儀）prātimokṣa-saṃvara 318
別物（別個な〔法の〕体）bhāvāntara 302
別物（別個なもの）dravya-antara 303
徧知（知り尽す）pari √jñā 250
遍行 sarvatraga 352
遍行因 sarvatraga-hetu 208

辺際静慮（辺際の静慮）prāntakoṭika-dhyāna 254
辺執見 antagrāhadṛṣṭi 292
変壊（壊れる）rūpyate 162
変壊（変異）vipaiṇāma 162
変化心〔化心〕nirmāṇa-citta 387
変礙（抵触）pratighāta 162

ホ

菩薩 bodhisattva 321
菩提 bodhi 321
方〔caturaśra?〕 150
方便（便宜）upāya 402
放逸 pramāda 386
法 dharma 132
法蘊 dharma-skandha 186
法界 dharma-dhātu 167
法処 dharmāyatana 167
法性（法の本性）dharma-prakṛti 344
法相 dharma-lakṣaṇa 137
〔法〕体（実，〔自性をもった法〕）dravya 336
〔法〕体（〔自性をもった〕もの）dravya 340
法同分 dharma-sabhāgatā 313
法爾（法性として）dharmatayā 345
法輪 dharmacakra 252
傍論（因みにする附随の論議）ānuṣangikaḥ prasaṅgaḥ 236
傍論（附論）anuṣaṅgika 256
傍論（附随的な議論）atiprasaṅga 333
品 prakāra 281
品（種類）prakāra 281
品類（種類）prakāra 299
梵 brahmantva 261
梵行 brahmacaryā 254
梵志（婆羅門）brāhmaṇa 220
〔梵〕衆 pariṣad 293
梵天 brahman 293
煩悩 kleśa 140
煩悩〔魔〕kleśa〔-māra〕 256

マ・ミ

魔 māra 256
慢 māna 291
未至〔定〕anāgamya 364
未断 aprahīṇa 304
未知当知根 ajñātam-ājñāsyāmi-indriya 237
未来 anāgata 144
味 rasa 152
微聚 saṃghātaparamāṇu 279 注 (1)
密意（意味する）abhisaṃ √dhā 415
名 nāman 146
名（呼称）abhidhāna 185
名義（名称）saṃjñā 300
名想（…と呼ばれる）saṃśabdita 186
命 jīvita 328
命行 jīvitasaṃskāra 255
命縁（生活のための資具）jīvita-pariṣkāra 253
命根 jīvitendriya 237
命終（まさに死のうとする）mriyamāna 266
明 āloka 150
冥（闇）andhakāra 133

ム

牟尼 muni 186

無為 asaṃskṛta 342
無我 anātman 212
無学 aśaikṣa 217
無学道 aśaikṣamārga 249
無記 avyākṛta 194
無愧 anapatrāpya 288
無窮（きりが無い）anavasthā 311
無窮（果てしがない）aparyavasthā 335
無窮失（停まる処がないということになる）anavasthā-prasaṅga 336
無礙（障礙がない）anāvaraṇa 143
無見（見えない） anidarśana 190
無間 anantara 374
無間（間隙を隔てず）nirantara 225
無間（無間〔業〕）ānantarya 240
無間業（無間〔業〕）ānantarya 257
無間道 ānantaryamārga 267
無間滅（直前に〔過去へ〕去った）anantarātīta 168
無間滅（直前に滅し〔て過去へ去った〕）anantara-viruddha 168
無慚 āhrīkya 288
無色（色でない）arūpin 180
無色界 ārūpya-dhātu 264
無色〔界〕繋 ārūpyāpta 195
無色〔界〕繋 ārūpyāvacara 309
無色〔纏〕（無色〔界繋〕）ārūpya〔-avacara〕 331
無所有処 ākiñcanyāyatana 321
無所縁（所縁をもたぬ）anālambana 200
無生智 anutpādajñāna 250
無常（無常性）anityatā 146
無常 anitya 237
無諍 araṇa 187
無心 acittaka 325
無心（無心の者）acittaka 154
無心定 acittakā samāpattiḥ 396
無尋無伺（尋も無く伺も無い）avitarkāvicāra 198
無尋唯伺（尋が無く伺のみある）avitarko vicāramātram 198
無想 āsaṃjñika 301
無想有情 asaṃjñisattva 315
無想定 asaṃjñisamāpatti 316
無想天（無想有情天）asaṃjñisattvā devāḥ 315
無対（牴触されない）apratighāta 173
無貪 alobha 187
無表 avijñapti 149
無表色 avijñapti-rūpa 162
無覆無記 anivṛtāvyākṛta 290
無分別（分別が無い）avikalpaka 199
無明 avidyā 243
無用 niḥprayojanatva 196
無量 apramāṇa 187
無漏 anāsrava 137
無漏法 anāsravo dharmaḥ 142
無漏律儀 anāsravasaṃvara 355

メ・モ

滅 nirodha 141
滅（無常性）anityatā 334
滅尽定 nirodhasamāpatti 155
滅滅（無常性の無常性）anityatā-

nityatā 335
文 vyañjana 346
文（文言）grantha 176
聞 śruta 137
聞（聞く）śṛṇoti 222

ヤ—ヨ

易地（地を移る）bhūmisaṃcāra 311
薬（薬草）oṣadhi 282
喩 dṛṣṭānta 382
喩（例，例喩）dṛṣṭānta 333
用（作用）vṛtti 183
用（有用性）prayojana 196
預流果 srota-āpatti-phala 267
与果（果を与える）phaladāna 376
影 chāyā 150
欲 chanda 281
欲（意志）chanda 401
欲（意図）īha 207
欲（愛欲）kāma 162
欲（貪欲）rāga 195
欲界 kāmadhātu 181
欲界繋 kāmadhātvāpta 195
欲〔界〕繋 kāmapratisaṃyukta 261
欲纏（欲〔界〕繋）kāmāvacara 331
欲楽（欲する）icchā 320

ラ・リ

楽 sukha 153
楽根 sukhendriya 237
楽受（受を享楽する）vedanāsvāda 181
楽受 sukhavedanā 243
楽生〔天〕sukhopapatti 333
楽欲（意志）chanda 401
卵〔生〕（卵生）aṇḍaja 264
利根 tīkṣṇendriya 365
利他行（利他の行）parahita-pratipatti 135
利益 hita 254
理趣（理）naya 285
離繋（拘束を離れること）visaṃyoga 143
離繋果 visaṃyoga-phala 386
離繋得（離繋を得る）visaṃyoga-prāpti 267
離染（離貪）virāga 380
離染（離貪すること）vairāgya 240
離染得 vairāgyalābhika 320
離貪 vītarāga 321
離欲貪（欲〔界〕より離貪した）kāma-vītarāga 271
離欲退（欲〔界〕よりの離貪から退する）kāmavītarāgyāt parihīyamānaḥ 371
律儀 saṃvara 240
立因（住因）pratiṣṭhāna-hetu 404
了（解る）√gam 151
了（識る）vi √jñā 222
了（了得する）upa √lambh 232
了義（意味が了解される）arthās pratīyante 347
了別（認識せしめる〔心のはたらき〕）vijñapti 167
了別（識る）vijānāti 220
了別（了得）upalabdhi 242
冷（冷たさ）śīta 153
量 pramāṇa 336
領納（感受）anubhava 281
領納（納受する）vedayate 273
隣阿伽〔色〕aghasāmantaka 188

隣近(次々と) pāraṃparyeṇa 305

ル・レ・ロ

流転 pravṛtti 246
琉璃(!)〔ガラス kāca〕 219
類 jāti 171
類(同類) jātīya〔-tva〕 146
劣(劣った) hīna 172
漏 āsrava 141
老 jarā 338
論(論書) śāstra 133
論(アビダルマ) abhidharma 286
論主(論書の作者) śāstra-kāra 362

ワ

和合(積集する) cayaṃ gacchati 226
和合果 sāmagrī-phala 390
和合〔色〕(〔諸極微の〕集積である〔色法〕) cita 225
惑(煩悩) kleśa 140

諸本頁数対照

小数字は行数を示す

原文ページ数	旧訳（大正XXIX）	新訳（冠導本）	北京版チベット訳（Mdo 'grel LXVIII, Rep. Vol. 115）	原文ページ数	旧訳（大正XXIX）	新訳（冠導本）	北京版チベット訳（Mdo 'grel LXVIII, Rep. Vol. 115）
1	161c^{5}	1,1a^{6}	27b^{6}	30	170c^{8}	2,14b^{9}	51b^{3}
2	161c^{27}	1,2a^{2}	28b^{1}	31	171a^{8}	2,16a^{1}	52a^{8}
3	162a^{21}	1,3a^{1}	29a^{4}	32	171b^{5}	2,17a^{5}	53a^{6}
4	162b^{13}	1,3b^{9}	29b^{5}	33	171c^{3}	2,18a^{8}	54a^{2}
5	162c^{10}	1,4b^{9}	30b^{4}	34	172a^{5}	2,19b^{9}	55a^{2}
6	163a^{5}	1,6a^{1}	31a^{7}	35	172b^{3}	2,21a^{7}	56a^{1}
7	163b^{8}	1,7b^{2}	32b^{1}	36	172b^{26}	2,22b^{9}	56b^{6}
8	163c^{6}	1,8b^{5}	33a^{6}	37	172c^{18}	2,23a^{5}	57b^{2}
9	164a^{3}	1,9b^{8}	34a^{4}	38	173a^{4}	3,1a^{1}	58a^{2}
10	164b^{1}	1,11a^{2}	35a^{2}	39	173b^{6}	3,2a^{9}	58b^{8}
11	164b^{27}	1,12a^{4}	35b^{7}	40	173c^{6}	3,3b^{6}	59b^{6}
12	164c^{22}	1,13a^{7}	36b^{4}	41	174a^{12}	3,5a^{8}	60b^{7}
13	165a^{15}	1,14b^{6}	37a^{7}	42	174b^{4}	3,6a^{9}	61b^{1}
14	165b^{26}	1,16a^{1}	38b^{1}	43	174c^{3}	3,7b^{3}	62a^{8}
15	165c^{27}	1,17a^{7}	39a^{6}	44	175a^{5}	3,9a^{5}	63a^{7}
16	166a^{25}	1,18b^{4}	40a^{5}	45	175b^{8}	3,10a^{9}	64a^{6}
17	166b^{21}	1,19b^{4}	40b^{8}	46	175c^{10}	3,12a^{1}	65b^{1}
18	166c^{15}	1,20b^{10}	41b^{4}	47	176a^{3}	3,13a^{1}	66a^{4}
19	167a^{12}	2,1a^{3}	42b^{2}	48	176a^{23}	3,13b^{8}	66b^{6}
20	167b^{12}	2,2b^{2}	43a^{8}	49	176b^{17}	3,14b^{7}	67b^{1}
21	167c^{9}	2,3b^{2}	44a^{4}	50	176c^{22}	3,16a^{4}	68a^{8}
22	168a^{11}	2,4b^{7}	45a^{2}	51	177a^{23}	3,17b^{2}	69a^{6}
23	168b^{9}	2,6a^{5}	45b^{1}	52	177b^{18}	3,18a^{8}	70a^{2}
24	168c^{1}	2,7a^{6}	46b^{3}	53	177c^{17}	4,1b^{2}	70b^{5}
25	169a^{12}	2,8b^{4}	47b^{1}	54	178a^{22}	4,2b^{6}	71b^{5}
26	169b^{13}	2,9b^{8}	48a^{6}	55	178b^{17}	4,3b^{10}	72b^{1}
27	169c^{12}	2,11a^{3}	49a^{3}	56	178c^{20}	4,5a^{7}	73b^{2}
28	170a^{10}	2,12a^{7}	49b^{7}	57	179a^{21}	4,6b^{7}	74b^{3}
29	170b^{13}	2,13b^{6}	50b^{6}	58	179b^{16}	4,8a^{7}	75a^{3}

原文 ページ数	旧訳 (大正 XXIX)	新訳 (冠導本)	北京版 チベット訳 (Mdo 'grel LXVIII, Rep. Vol. 115)	原文 ページ数	旧訳 (大正 XXIX)	新訳 (冠導本)	北京版 チベット訳 (Mdo 'grel LXVIII, Rep. Vol. 115)
59	179c^{15}	4,9a^{10}	76a^{7}	85	189a^{8}	6,4b^{6}	100b^{6}
60	180a^{14}	4,10b^{9}	77a^{5}	86	189b^{10}	6,6a^{8}	101b^{6}
61	180b^{10}	4,12a^{5}	78a^{5}	87	189c^{20}	6,7b^{8}	103a^{1}
62	180c^{7}	4,13b^{3}	79a^{3}	88	190a^{22}	6,9a^{8}	104a^{1}
63	180c^{28}	4,14b^{2}	79b^{5}	89	190b^{25}	6,10b^{8}	105a^{2}
64	181b^{8}	4,16a^{6}	80b^{6}	90	190c^{24}	6,12a^{5}	106a^{4}
65	181c^{8}	4,17b^{3}	81b^{4}	91	191a^{26}	6,14a^{3}	107a^{5}
66	182a^{5}	4,18b^{8}	82b^{2}	92	191c^{13}	6,15a^{9}	108a^{3}
67	182b^{5}	4,20a^{3}	83a^{7}	93	192a^{21}	6,16b^{7}	109a^{5}
68	182c^{7}	5,1b^{9}	84a^{6}	94	192b^{27}	6,18a^{6}	110a^{6}
69	183a^{12}	5,3a^{8}	85a^{8}	95	192c^{26}	6,19b^{4}	111a^{4}
70	183b^{5}	5,4a^{9}	86a^{3}	96	193a^{24}	6,20b^{7}	112a^{2}
71	183c^{4}	5,5b^{3}	86b^{8}	97	193b^{26}	6,21b^{10}	112b^{8}
72	184a^{1}	5,6b^{3}	87b^{5}	98	193c^{25}	6,23a^{4}	113b^{3}
73	184b^{3}	5,8a^{4}	88b^{7}	99	194a^{28}	7,2b^{4}	115a^{1}
74	184c^{19}	5,9b^{3}	89b^{6}	100	194c^{6}	7,4a^{5}	116a^{3}
75	185a^{24}	5,11a^{2}	90b^{6}	101	195a^{4}	7,5b^{1}	117a^{1}
76	185b^{27}	5,12a^{9}	91b^{6}	102	195b^{4}	7,6b^{6}	117b^{7}
77	186a^{4}	5,14a^{2}	92b^{8}	103	195c^{9}	7,8a^{9}	118b^{6}
78	186b^{10}	5,15b^{3}	93b^{7}	104	196a^{10}	7,9b^{9}	119b^{7}
79	186c^{17}	5,16b^{9}	94b^{8}	105	196b^{2}	7,10a^{8}	120b^{2}
80	187a^{20}	5,18a^{9}	96a^{1}	106	196b^{24}	7,10b^{10}	121a^{3}
81	187b^{26}	5,19b^{9}	97a^{1}	107	196c^{24}	7,12a^{5}	122a^{3}
82	188a^{2}	5,21a^{5}	97b^{8}	108	197a^{29}	7,13b^{5}	123a^{7}
83	188b^{2}	6,1b^{7}	98b^{6}	109	197c^{13}	7,15a^{10}	124b^{3}
84	188c^{7}	6,3a^{5}	99b^{6}				

著者略歴
大正14年　京都生まれ　大谷大学教授
著書　存在の分析（「仏教の思想」2）共著
　　仏教語の研究（近刊）
論文　破我品の研究（大谷大学研究年報12）
　　入阿毘達磨論の研究（同18）など

昭和44年 3 月30日　初版第一刷
昭和50年 5 月 1 日　第 二 刷

著　者　桜部　建
発行者　西村七兵衛
印刷所　内外印刷株式会社
発行所　法藏館
京都市下京区正面烏丸東入
振替京都 2 7 4 3
電話 075 (343) 0 4 5 8

酒本製本

山口　益著	般若思想史	¥1200
山口　益著	世親の浄土論	¥1800
舟橋一哉著	業の研究	¥3500
舟橋一哉著	原始仏教思想の研究	¥2000
稲葉正就著	チベット古典文法学	¥2800
安井広済著	中観思想の研究	¥3800
藤田宏達著	梵文試訳 大無量寿経	¥2800
安藤俊雄著	天台性具思想論	¥3800
塚本善隆編	肇論研究	¥7500
塚本善隆著	唐中期の浄土教	¥4800
柳田聖山著	初期禅宗史書の研究	¥4500
仏教学会編	八宗綱要講義	¥2800
舟橋・鈴超・多屋編	仏教学辞典	¥2500
赤沼智善編	印度仏教固有名詞辞典	¥12000
佐和隆研編	密教辞典	¥9500

法　蔵　館